

د. نصر حامد أبو زيد

نقد الخطاب الديني



سينا للنشر

طبعة جديدة مع تعليق موثق على ما حدث

نقد
الخطاب الديني

SS

الكتاب : نقـد الخطـاب الدينى

الكاتب : د. نصر حامد أبو زيد

الطـــــبعة الثانيـــــة ١٩٩٤

الناشــــــر : ســـــينا للنشـــر

المدير المسئول : راويــة عبد العظيم

١٨ ش ضريح سعد - القصر العينى -
القاهرة - جمهورية مصر العربية -
تليفــون / فاكـس : ٣٥٤٧١٧٨ / ٠٢٠٢

الغــــــلاف : عمـــاد حلـيم

الإخراج الداخلي : إينــاس حسـني

الصـــــــف : ســينا للنشــر

SS

د. نصر حامد أبو زيد

نقد الخطاب الديني





SS

الإهداء

إلى ذكرى الراحل : عبد المحسن طه بدر

مثال الطهارة والاستقامة والصراحة والوضوح، وفوق ذلك كله مثال الالتزام بقيم العقل والعدل والحرية. يبدو أنه قد رحل عن عالمنا، والحقيقة أن عالمنا هو الذى ارتحل عن القيم التى يمثلها عبد المحسن طه بدر وأسلافه. وأياً كان الأمر يا عبد المحسن، فالشعلة ما تزال مشتعلة تلاطم الريح.

سقط هذا الإهداء بطريق الخطأ فى الطبعة الأولى أثناء إعداد الكتاب للطبع.

مقدمة الطبعة الثانية

لم يكن من الممكن أن تصدر هذه الطبعة الثانية من الكتاب دون أن يتصدرها تمهيد طويل يناقش كل ما أثير من اعتراضات على الكتاب وصاحبه. ولو كان الأمر أمر «اختلاف» في الرأي والاجتهاد لما احتاج الكتاب لهذا التمهيد الذي يصل من حيث الحجم إلى أن يكون فصلا إضافيًا يجعل فصول الكتاب أربعة بدلا من ثلاثة. لكن ما قيل عن الكتاب وعن صاحبه يتجاوز حدود «الاختلاف» إلى وهدة «التكفير»، الأمر الذي عرّض عقيدة صاحب الكتاب إلى حملة ضارية لا في الصحف والمجلات فقط، بل من على منابر المساجد والزوايا في القاهرة وخارجها. وليس القصد من هذا التمهيد مواجهة هذه الحملة، لأن «المواجهة» أمر يتجاوز حدود كل إمكانيات المفكر والمثقف، بل هي «شهادة» يسجلها «نقد الخطاب الديني» للحق والتاريخ.

ومن الضروري هنا الإشارة بالدّعم والمساندة والتأييد الذي حمَى الكتاب – ومازال يحميه – من بعض آثار تلك الهجمة الشرسة. في رقبة المؤلف دين لا يمكن الوفاء به للمؤسسات العلمية التي وقفت إلى جانب الحق والعدل : قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، وكلية الآداب بأساتذتها جميعًا، وبمعيديها ومدرسيها المساعدين، وبطلابها، إلى جانب العديد من الأساتذة والطلاب من الكليات الأخرى والجامعات الأخرى. المؤسسات الثقافية المصرية والعربية، وكثير من المؤسسات والجامعات الدولية ومنظمات حقوق الإنسان الدولية والعربية والمصرية. هذا التضامن الذي تمثّل في مكالمات وخطابات من مواطنين مصريين وغير مصريين أصروا على أن يعلنوا رفضهم للحصار العقلي والاغتيال الفكري.

كل هذا الزخم يقلل من شأن ما يشاع من هيمنة «التخلّف»، ومن نجاحه في السيطرة على العقل العام، ويعطي في الوقت نفسه دفعات من القوة والحماس لمواصلة «النقد» الحرّ البناء. ولا يقلل من هذا الحماس وتلك القوة بعض خطابات التهديد، ولا وقوف رئيس اتحاد الكتاب ضد حرية الفكر وانخراطه في زمرة «المكفرين». ولولا المكانة التي يشغلها

بلا استحقاق، والتى تفرض عليه الدفاع عن الحريات الفكرية، لما سمحت لنفسى أن أشغل القارئ به، لكنه الزمن الردئ واختلال الموازين (السياسية) الذى جعل عدواً للفكر والإبداع على رأس هذا الاتحاد.

لكن «الوطن» الذى نحميه أكبر من كل تلك التشوهات، وأنبل من أن نتوقف طويلا عن بعض «البثور» التى تظهر هنا وهنالك. الوطن الذى يحتضنه «نقد الخطاب الدينى» ويدافع عنه وطن باتساع الحياة نفسها، يشمل الأسرة كما يشمل المؤسسات المشار إليها. هل أتحدث عن دعم عائلتى وإخوتى الذين ارتفعوا بأنفسهم على «الإهانات» و «الجروح» وهم يسمعون خطيب مسجد بلدتنا – الذى حفظت القرآن معه وزاملته فى الكتّاب سنوات طويلة – يتنكر لذاته وعقله ويكرر اتهامات عبد الصبور شاهين وأشياعه كالصدى ؟! هل أتحدث عن مساندة شريكة العمر، الزميلة والصديقة، ابتهال يونس، وهى تخفى آلامها ومواجعها العادة لكى لا تضيع منا الرؤية الهادئة والاستبصار العميق ؟.

لن أتحدث عن أى من ذلك، ولن أدخل دائرة «الشكر»، لأنها ستؤدى حتماً إلى الفصل بين «نقد الخطاب الدينى» وأصحابه، أعنى منتجيه الفعليين. وهل كان يمكن أن ينكتب هذا الكتاب إلا فى المناخ الذى يكتبه ؟ وهل يولد «جنين» ويرى النور إلا بتوافر شروط عديدة – معقدة ومركبة – تتجاوز حدود «نوايا» الأب والأم المباشرين ؟ وهل يحمل ذلك «الجنين» – بعد أن يولد – من الملامح والسمات والصفات الوراثية ما يتعلق بالأب والأم فقط، أم يمتد ما يحمله من ذلك كله إلى الأغوار السحيقة للإنسانية كلها، فضلا عن الأمة التى ينتسب إليها من جهة التاريخ والجغرافيا ؟!

هذا هو «نقد الخطاب الدينى» الذى يدافع عنه كل من كتبوه، والذى إن حمل اسم مؤلفه فكما يحمل المولود اسم أبيه دون أن يعنى ذلك انتسابه – من حيث صفاته الوراثية وملامحه – إليه وحده. لذلك نقدمه للقارئ فى هذه الطبعة الثانية بالتمهيد المشار إليه، مسبوقًا بالمساهمات والإضافات – الإيجابية والسلبية – التى تفاعلت معه.

نبدأ بما كتبه محمود على مكى عن الكتاب تقريراً علمياً، ونثنى بما كتبه عبد الصبور شاهين حاملا الصفة نفسها، تاركين للقارئ المقارنة والحكم واستشفاف الدلالة التى جعلت الزائف ينتصر على الحقيقى داخل «مجمع علمى» مفترض، يحمل اسم «اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة». ثم نزوّد القارئ – ثالثًا – بتعقيب قسم اللغة العربية على تقرير عبد الصبور شاهين ونقده له.

لقد سبق نشر التقارير العلمية كاملة، لكن ما نعيد نشره هنا يتعلق بكتاب «نقد الخطاب الديني» فقط، الأمر الذي يتيح فرصة المقارنة والتحقق من «مشروعية» الأحكام الواردة في كل تقرير على حدة حول موضوع محدد وكتاب بعينه. وهذه فرصة لا تتحقق حين تُقرأ التقارير كاملة في تناولها لحوالي ثلاثة عشر بحثًا، منها كتابان أحدهما «نقد الخطاب الديني».

وقد تم استبعاد تقرير محمد عوني عبد الرؤوف رغم إيجابيته لأنه مختصر جدًا بحيث يغني عنه تقرير محمود علي مكي في سياقنا هذا. بعد التقارير الثلاثة يأتي التمهيد، وهو الجزء المضاف للكتاب كما سلفت الإشارة، وبذلك يصبح كل شئ بين يدي القارئ مرة أخرى. القارئ الذي نبع منه الكتاب وإليه يعود.

نصر أبو زيد

مدينة ٦ أكتوبر

١٩٩٣/١٠/٢٨

أولاً : محمود علي مكي

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول : في المقدمة تحدث عن موضوع الكتاب وهو ظاهرة المد الديني الإسلامي والاتجاهات أو المواقف الثلاثة إزاء هذه الظاهرة، وأولها اتجاه المؤسسة الدينية المتمثلة في الأزهر وبعض رجال الدين المصنفين في صفوف «المعارضة الدينية»، والاتجاه الثاني هو اتجاه ما يسمى باليسار الإسلامي، والاتجاه الثالث هو الذي يمثله «التنويريون» أو «العلمانيون». والمؤلف يرى أن لكل من هذه الاتجاهات طريقة خاصة في قراءة النصوص الدينية مما يقتضي طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية وانعكاس اختلاف القراءة على ما يدور الآن على الساحة من معارك شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. والمؤلف يحدد منذ البداية أن الدين يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل هو كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي من جانب اليمين أو اليسار على السواء أو هو الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علمياً ينفي عنه ما علق به من خرافات ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وهو ما تمثله العلمانية في جوهرها، وليست ما يروج له البعض من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة.

ويدور الفصل الأول حول الخطاب الديني المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية. وهو يبدأ بقوله إنه لا يجد اختلافاً بين «المعتدلين» و «المتطرفين» في مجمل هذا الخطاب، إذ أن كلا الجانبين يعتمد على عناصر أساسية غير قابلة للنقاش. وأهم هذه العناصر : النص والحاكمية، كما أنهما يتطابقان من حيث الآليات التي يعتمد عليها كلاهما في طرح المفاهيم. ويجمل الباحث هذه الآليات في التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أول، هو «الحاكمية» الإلهية بوصفها نقيضاً لحاكمية البشر، والاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وتحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية، والحسم الفكري والقطعي، وإهدار البعد التاريخي وتجاهله. وينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن المنطلقات الفكرية للخطاب الديني وأهمها اثنان رئيسيان : أولهما مبدأ الحاكمية الذي قام عليه فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وهو يعني تحكيم النص، أو بعبارة أصح تحكيم فهم خاص لفئة معينة للنص على حساب العقل، مما ينتهي بالخطاب الديني إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم

أساسياته : «العقل»، وإلى مد مفهوم «الجاهلية» في هذا الخطاب لكي يشمل كل اتجاهات التفكير العقلي في الثقافة الإسلامية، وإلى رفض الخلاف والتعددية قديماً وحديثاً. ويترتب على طرح مفهوم الحاكمية على هذا النحو إهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي وتكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعيةً وتخلفاً. وحينئذ تتحول الحاكمية إلى غطاء أيديولوجي للنظم السياسية الدكتاتورية الرجعية وإلى تحريم النقاش والمساءلة بحيث تضيع ثقة الإنسان في نفسه وفي قدراته، فيركن إلى التواكل والسلبية. والمنطلق الفكري الثاني هو «النص»، ويبدأ الباحث بتحديد مصطلح النص عند القدماء وتطور مفهومه حتى عصرنا الحاضر، ويبين أن الخطاب الديني حينما يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» إنما يقوم. بعملية خداع أيديولوجي، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم في القرآن الكريم نادر. وأما سائر الآيات فهي تحتمل التأويل والاجتهاد. وأما في الحديث النبوي فهو أندر، لأن معظم الأحاديث النبوية نقلت بمعانيها لا بألفاظها، بالإضافة إلى ما دخل الأحاديث من التزييف والانتحال.

والفصل الثاني يتناول موضوع التراث بين التأويل والتلوين، وهو دراسة نقدية لمشروع ما يسمى باليسار الإسلامي للإصلاح الديني. والممثل الوحيد لهذا اليسار الإسلامي في نظر الباحث هو الدكتور حسن حنفي، والخطاب الديني الذي يحمل تصوره للتراث هو المتضمَّن في كتبه «الدين والثورة في مصر» و «من العقيدة إلى الثورة» و «التراث والتجديد» وغير ذلك من كتاباته. والمرشح يمزج في هذا الفصل بين عرض آراء الدكتور حنفي ونقدها وذلك بعد تقديم يوضح فيه الفرق بين مفهوم التأويل والتلوين. ويعني بالتلوين القراءة المغرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي. ويستعرض بعد ذلك عناصر الخطاب الديني لدى هذا اليسار الإسلامي الذي لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً إلا في أوائل الثمانينيات، وهي في مجملها تمثل لوناً من التوفيقية بين السلفية الدينية والاتجاه العلماني. ولكن هذه التوفيقية هي التي توقع اليسار الإسلامي في نظر المرشح في كثير من المتناقضات، منها إهدار الدلالة التاريخية في قراءته للنص التراثي والنظرة إلى التراث على أنه «بناء شعوري» مع رفض منهج التحليل التاريخي. وبهذا يصبح ما طمح إليه اليسار الإسلامي من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة طلاء، وذلك بوضع لافتات جديدة للموضوعات الخمسة التي يتضمنها علم الكلام الإسلامي بحسب التصور الأشعري، بحيث

تتجاور المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية فى علاقة لا تتجاوز المشابهة، والانحياز فى كثير من الأحيان إلى الآراء الأشعرية المتسمة بالجمود على حساب الآراء الاعتزالية التى تمثل فى نظر المرشح سلطة العقل، ومناهضة الاستبداد والدعوة إلى العدل. والسبب فى ذلك على حد قوله هو «فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية». ولهذا فهو ينتهى إلى أن مشروع اليسار الإسلامى فى الإصلاح «كان أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح».

والفصل الثالث يتناول «قراءة النصوص الدينية» فى دراسة استكشافية لأنماط الدلالة. وهو يبدأ بالتفرقة بين «الدين» و «الفكر الدينى» الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها، فهو بذلك ليس بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشرى عموماً. ومن هنا يشرع فى نقد عدد من الأحكام التى تصدرها بعض المؤسسات أو الجهات من منطلق خطاب دينى يفرض تفسيره النصوص منحرفًا بها عن سياقها التاريخى ومضفيًا عليها لباسًا ميتافيزيقيًا سرمديًا. هذا مع أن النصوص الدينية لا تنفك عن النظام اللغوى العام للثقافة التى تنتمى إليها، وهى مرتبطة بواقعها اللغوى والثقافى، فالنص القرآنى مثلا نص لغوى لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشرى، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادى مقصد الوحى وغايته. وهو فى هذا يتفق مع رأى المعتزلة فى مسألة خلق القرآن وفى تأويلهم المجازى للآيات الموحية بالتجسيم مثل آيات العرش والكرسى وأمثالها، ففى هذا التأويل المجازى نفى للصورة الأسطورية وتأسيس لمفاهيم عقلية تسعى لواقع إنسانى أفضل، على عكس التأويلات الحرفية التى تكشف عن توجهات أيديولوجية تعادى التقدم الحضارى. وهو يضرب على ذلك أمثلة عديدة منها تأويلهم للهو الحديث فى آية سورة لقمان «ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله» على أنه الغناء، واستنتاجهم من ذلك أن الإسلام يحرم الغناء، متجاهلين سياق الآية وسبب نزولها. وبعد ضرب أمثلة أخرى ينبه الباحث إلى تجاهل الخطاب الدينى المعاصر المرتبط بالسلطة والمدافع عن أيديولوجيتها للحكمة أو المغزى الكامن فى نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأحكام الساعية دائماً إلى تحكيم العقل والرقى بالمجتمع الإنسانى.

* * *

الباحث فى نقده للخطاب الدينى المعاصر يفرق بين «الدين» و «الفكر الدينى» الذى لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها. فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لآراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين

ومحاكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين، وإنما هو ضرب من الاجتهادات الذى يؤجر صاحبه أجراً إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب.

وهى دراسة تقوم على تأمل فاحص واعٍ للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة فى توجيه الخطاب الدينى على أساس من «الاعتراف بالدين بصفته جوهرياً فى أى مشروع للنهضة»، ولكن بعد فهم سليم للدين وتأويله تأويلا علمياً ينفى عن الفكر الدينى ما علق به من خرافات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغى أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

من هذا المنطلق يمكن أن نصف بالاجتهاد هذا البحث الذى قام صاحبه فيه بنقد الخطاب الدينى الذى استخدمه الفقهاء القدماء فى الماضى والمتحدثون باسم الدين فى الحاضر سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أو إلى اليسار. والبحث يتسم بالحدة فى أسلوب العرض، وهى حدة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الدينى المعاصر هو المسئول إلى حد بعيد عن حالة التخلف التى يعانيها العالم الإسلامى منذ أن توقف الاجتهاد وشاع التمسك بالتقليد.

ولا تمنع طرافة هذه الدراسة وجدتها من أن نخالف صاحبها فى بعض المعطيات التى يقدمها، مثل نظرته إلى الفكر الاعتزالى على أنه الذى كان يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل. فمن المعروف أن المعتزلة منذ أن ارتبطوا بالسلطة السياسية العباسية حاولوا أن يفرضوا آراءهم بالقوة وعملوا على التنكيل بمخالفيهم فى الرأى على نحو بعيد عن مبدأى حرية الفكر والديمقراطية مما أفقدهم مصداقيتهم، هذا وإن كنا نعترف بأن منهجهم العقلانى ومنهج من واصل مسيرتهم من فلاسفة المسلمين كان كفيلا بأن يؤدى إلى منجزات حضارية أكبر وأكثر فاعلية لو قُدِّر لتلك المسيرة أن تستمر.

ومع ذلك فإن الدراسة فى مجملها تدل على فكر تقدمى مستنير يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضى والحاضر، ويجتهد فى أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر بحيث يصبح عاملا على تقدم الأمة ومواكبة الرقى الحضارى.

ثانيا : عبد الصبور شاهين

الكتاب يقع في مقدمة وثلاثة فصول، ويتضمن كل فصل مجموعة من البحوث.

وفي المقدمة يهجم الباحث على «الغيب» بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقًا في الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان.

وهو أيضًا يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن «العلمانية» ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي، والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة، ويقول : «إن الخطاب الديني يخلط عن عمد، ويوهم ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة»، ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم.

وفي الفصل الأول من الكتاب يتصدى لنقد الخطاب الديني المعاصر بمناقشة قضية النص، وقضية الحاكمية، ويشتد نقده للأزهر وللدولة في مواجهة التطرف، وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» مع ما اشتهرت به من فساد وهلوسة، وهو غالبًا لم يقرأها، ولم يعرف ما حفلت به من نتن لا أدبي، وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد، ومع ذلك يزيد في الخروج على معايير النقد الموضوعي، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدي في موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ في «أولاد حارتنا».

والواقع أن النغمة الحادة التي يتحدث بها المؤلف تجمع بين عناصر مختلفة تمامًا، فالأزهر والتطرف شئ واحد، والخطاب الديني الرسمي وغير الرسمي سواء، والعلماء هم «كهنوت» يمثل سلطة شاملة، ومرجعًا أخيرًا في شئون الدين والعقيدة.

وهو ينعى على الخطاب الديني أن يرد كل شئ في العالم إلى علة أولى هي «الله»، ويرى أن ذلك إحلال لـ «الله» في الواقع، ونفي لـ «إنسان»، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية. ويميل إلى مقولة الفكر الغربي بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها.

وهو يدافع بحرارة عن «الماركسية» الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمنًا روحي النزعة.

وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب، حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البينة : «لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة». كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر.

وخلاصة القول : إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة.

وسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهى إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة النقدية المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب فـى جدلية، لتخرج بجدلية، تلـد جدلية، تحمل فـى أحشائها جنينًا جدليًا، متجادلا بذاته مع ذاته – إن صح التصور أو التعبير.

ليست هذه سخرية، ولكنها النتيجة التى يخرج بها قارئ هذا الكتاب غير المنشور حتى الآن.

SS

ثالثا : قسم اللغة العربية

يقول تقرير اللجنة إن الكاتب فى مقدمة بحثه «يهجم على الغيب بأسلوب غريب فيجعل العقل الغيبى غارقًا فى الخرافة والأسطورة مع أن الغيب أساس الإيمان». والواقع أن الكاتب لم يتعرض للغيب الوارد فى قوله تعالى «يؤمنون بالغيب» أى ما غاب عنهم مما أخبرهم به النبى صلى الله عليه وسلم من أمر البعث والجنة والنار، وإنما كان كلامه بالنص (ص ١٠) :

«لم تكن المعركة (يقصد المعركة التى دارت حول كتاب الشعر الجاهلى لطه حسين) معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقًا لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الخرافة والأسطورة».

ثم يقول فى تفسير ما يقصده بالعقل الغيبى : «قوى الخرافة والأسطورة (المتحدثة) باسم الدين والتمسك بالمعانى الحرفية للنصوص الدينية».

ويقول تقرير اللجنة إن الكاتب «يقع فى مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة» (ص ١٢) ثم يقول التقرير بعد ذلك : «لا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هـو يضاعف مـن خطورة هـذا الاتجاه بتزييف المفاهيم». والواقع أنه لا صلة بين العلمانية – واللفظ مشتق من العلم – والإلحاد، فهى تنادى بمنهج علمى عقلانى فى أمور الحياة والمجتمع ولا يعنى ذلك نبذ الدين.

ويقتطف التقرير بهذه المناسبة عبارة للكاتب يقول فيها : «إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة أى فصل السلطة السياسية عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع» (ص ١٢). غير أن هذه العبارة منتزعة من سياقها، وكان ينبغى أن تورد بقيتها، فهى التى توضح فكر الكاتب، ونص هذه البقية :

> «الفصل الأول ممكن وضرورة، وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية. أما الفصل الثانى – فصل الدين عن المجتمع والحياة – فهو وهم يروّج له الخطاب الدينى فى محاربته للعلمانية وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأى قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور ؟».

وهى عبارة تدل على أنه كان من الممكن فى ظل العلمانية – بل من الضرورى – أن يُفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، فإن فصل الدين عن المجتمع والحياة أمر لا تدعو له العلمانية التى يتحدث عنها الكتاب، فضلا عن أنه مستحيل التحقق.

ويتتبع التقرير آراء الكاتب حول فكر سيد قطب فيقول إنه يتعقبه حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، كأنه اعتراض على القرآن ذاته. ومجمل كلام الكتاب عن سيد قطب هو (ص ٣٥ – ٣٦) :

> يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبى ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة بتأليه العقل، ثم انتهى عصر التنوير بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هى الإله (كذا)... ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر : الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية... والثانى يرد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد».

وفى هذه الآراء التى ساقها سيد قطب من التعميم والتبسيط ما لا يحتاج إلى بيان. ولا ندرى أين ما أثبتته نصوص القرآن أو علاقة هذه الآراء بالإيمان والكفر ؟ ويلفت الانتباه أن التقرير لا يتوقف من هذا الكتاب إلا عند بعض المقدمة وبعض أجزاء الفصل الأول، فليس هناك إشارة إلى بقية الفصل الأول أو الفصلين الثانى والثالث، فملاحظات التقرير تنتهى عند الصفحة السادسة والثلاثين، تحديداً، من كتاب يبلغ مائتين وعشرين صفحة من القطع الكبير، ولذلك، يغفل التقرير أن الكتاب دراسة تقوم على تأمل فاحص ومناقشة للاتجاهات الحديثة فى الفكر الدينى الذى ينطلقه أكثر من خطاب، ولا يشير التقرير أدنى إشارة إلى الجهد المنهجى المبذول فى الكتاب الذى يفيد من المناهج الحديثة والمعارف المعاصرة، بحثًا عن أدوات جديدة، يتمكن معها البحث من إعادة النظر فى مكونات الخطاب الدينى المعاصر وتحليل اتجاهاته سواء على مستوى المكونات والمنطلقات الفكرية، أو الكشف عن محاولات التأويل والتلوين فى قراءة التراث، أو تقديم مشروع لقراءة النصوص الدينية قراءة تركّز على استكشاف أنماط الدلالة.

SS

تعليق على ما حدث

«أبو زيد» و «الخطاب الديني»

«قضية أبو زيد» : أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه في الحصول على لقب الأستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استناداً إلى تقرير يفتي بتكفير الإنتاج العلمي الذي تقدم به الأستاذ المساعد المذكور. وبصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدي إلى تكفيره أيضاً، وتلك قضية خلافية سنعود إليها فيما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والمثقفين والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة، فقام بعضهم يعلن بقلمه استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة، التي يعدها هؤلاء البعض آخر قلاع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمي، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدني المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادي والعشرين.

وقد حاول بعض الغاضبين على إهدار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية، أن يجدوا تفسيراً لسر ذلك الهجوم الغاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقيات الأساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فأشاروا إلى خطورة تحليلات الباحث على السياج الكهنوتي الذي يفرضه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهمة الاجتهاد. ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتحليل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال، فكأن «أبو زيد» - على حد تعبير أحدهم - قد ألهب عصباً مكشوفاً لدى الدكتور الذي وظف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان. ومن اللافت للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتماداً كلياً على ما ورد في كتاب «نقد الخطاب الديني»، وما ورد بصفة خاصة في «الفصل الأول» منه - وهي الدراسة التي سبق نشرها في «قضايا فكرية» عام ١٩٨٩م بعنوان «الخطاب الديني المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية» - وتلك دلالة سنعود إليها تفصيلا فيما بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بعد مهم من أبعاد الصراع الذى فجرته «قضية أبو زيد» فى الحياة الثقافية والفكرية، وهو بعد أيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النص الدينى قطعى الدلالة عند كل من ساهموا فى مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل : «التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته فى حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفية الجسدية». أقل من ذلك، وإن حققت مهمة «الإسكات» أيضاً، «الفصل من الجامعة»، «الاستتابة»، «التعذير»، «التحويل للنائب العام»، «استعداء الأزهر»، بل والتدخل قضائياً - تحت دعوى «الحسبة» - للفصل بين نصر أبو زيد وبين زوجته، لأنه مرتد عن الإسلام. هكذا لم تكتف أيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمصادرة أستاذية نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أى لم تكتف بالعقاب الرسمى والقانونى، بل حاولت وما تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتاً أبدياً.

هذا السعى المستميت لإسكات «خطاب أبو زيد» بأى شكل وبأية صورة يبرز مدى «الخطر» الذى يمثله هذا الخطاب على نقيضه «الخطاب الدينى»، لا على مستوى كشف أيديولوجيا «المصالح» التى يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعمق كثيراً من مجرد «الفضح» الأيديولوجى. إنه الخطاب النقيض الذى يحاول أن يطرح وعياً بالدين، ليس مغايراً فحسب، بل وعلمياً. وهذا الطرح يمثل خطراً على الوجود السياسى، بل والاجتماعى، للخطاب الدينى السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذيوع والانتشار. من هنا خاض ممثلو الخطاب الدينى وأشياعهم المعركة على أرض «الوعى الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» فى المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة ١٩٩٣/٤/٢ م. ليس فى الأمر أى التباس، أو تشابه فى الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التى أشرنا إليها، وتلك التى فاتتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذى علم عليم. قال مولانا الشيخ تعليقاً على تقرير الأستاذ الدكتور : «أنا قلت الحق وربنا يجعله فى صحيفة عملى، وأسأل الله أن يجعل لى الجنة ببركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التى منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد صك

البركة الذى فتح له أبواب «الجنة»، سارع كل أئمة المساجد وخطبائها فى مصر يتلمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والاتهامات التى يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعيًا للحاق بإمامهم فى طريق الجنة، وإن فاتهم اللحاق به فى الحصول على «صك البركة». هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعى بالخطورة التى يمثلها «نقد الخطاب الدينى» على الوجودين السياسى والاجتماعى لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الدينى أن تحليلاته ونتائجه المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيداً من الدعم الذى يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - فى كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشياعهم، فى المعركة التى أثارتها «قضية أبو زيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبو زيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعنى بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعنى «عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشًا لا يجب الوقوف عنده طويلا، لأن الوجه المشرق أكثر بروزًا، وأعنى بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامة تحليلاته، ومن صدق النتائج التى توصل إليها. وتتزايد بهجة الباحث حين يجد فى كل ما كُتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتحليل والاستنباط تعمق أطروحاته السابقة، وتمنحها مزيداً من الدعم.

من هنا تأتى هذه الدراسة استكمالا وتعميقًا للدراسات السابقة عن الخطاب الدينى، استكمالا يضيف للآليات التى سبق اكتشافها فى بنية الخطاب الدينى آليات جديدة تكشفت فى معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «التطرف»، وما تفضى إليه من إرهاب، كان مستتراً ومضمراً، لكنه كشف عن نفسه جليًا واضحًا فى المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التى ربطته بشركات توظيف الأموال، فإن هذا التكتل الإعلامى ذا الطابع السياسى الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمى. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ولا يجب أن يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعى، الساعى إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا تتأكد القيمة المعرفية للوعى فى مواجهة الوعظ، والنقد فى مواجهة النقل، والحقيقة فى مواجهة الزيف، لأن الأول من كل من هذه الأزواج هو الأصدق دائمًا.

SS

-١-

فى كتاب «نقد الخطاب الدينى»، وفى فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الدينى المعاصر : آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدال» و «التطرف» فى بنية الخطاب الدينى ليس خلافًا فى النوع، بل هو خلاف فى الدرجة، وكان من أهم الأدلة التى استندت عليها لإثبات هذا الحكم أن كلا من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفى الخصم فكريًا عند المعتدلين، ولتصفيته جسديًا عند المتطرفين، وإذا كنت قد امتنعت فى ذلك الكتاب عن استنباط وجود أى نوع من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فإننى هنا أقرر - وبضمير مستريح - أن هذا الضرب من التعاون و «التعاضد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتى هنا على أية حال، لأن ما عرف فى سياق الشجار الإعلامى طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لا يدع مجالا للشك صحة التحليل السابق. بدأت عبارات التكفير فى الانتشار منذ نُشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذى صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساسًا، فى الصحف والمجلات. ورغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها فى محاولة لتخفيف حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافيًا. بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيرى، من باب استعراض المهارة ومن باب المزايدة فى قوة الإيمان والتعصب للدين والعقيدة، عبارات تتضاءل أمام حدتها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الدينى، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التى أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلا دامغًا على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزء جوهرى فى نسيج الخطاب الدينى المعاصر. قد تكون هناك بعض الاستثناءات فى هذا الخطاب، وهو أمر لا نشكك فيه، لكنها الاستثناءات التى تتوارى الآن فى الظل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمتن للتطرف ليعيث فسادًا فى أرض هذا الوطن.

نضيف اليوم دليلا جديداً على اعتماد هذا الخطاب على آلية «النقل» دون تثبّت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومعروفة مصادره. وبدلا من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام على بن أبى طالب أثبت كل من ساهم فى تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بدمه أن «الرجال» هم المعيار فى معرفة «الحق»، وكان حال لسانهم جميعًا يقول : أوقال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقًا ؟ ما دام قد قاله فقد صدق، وهو منهج التقليد الذى يلغى العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل النقلى المفتقد لأبسط آليات التفكير العقلى، بله النشاط الذهنى، الذى لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» فى كل ما قيل وكتب من جانب المتأسلمين فى قضية أبو زيد هو بحث عن «قطة سوداء» – لا وجود لها – فى «غرفة مظلمة»، وكيف نبحث عن وجود لأية حاسة نقدية وإمامهم الذى ينقلون عنه، ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكرى، ويتهم إنتاج أبو زيد بالإسراف فى النزعة النقدية ؟ وإذا كانت النزعة النقدية هى الأداة الأساسية فى البحث العلمى، وهى المرحلة الأولى للنفاذ إلى الجديد واكتشافه، فإن نعى ذلك على «الإنتاج العلمى» ينفى عن التقرير إياه صفة العلمية نفيًا تامًا. وإذا كان هذا حال الإمام الذى لا ينطق لسانه إلا بالحق فى نظر أتباعه ومريديه، فما بالنا بالمريدين والأتباع أنفسهم، وأية حاسة نقدية يمكن أن نبحث عنها فى خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يفضى إلى الاتباع وكلاهما يناهض «الإبداع» ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلى الذى يفضى بدوره إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصادفة اللغوية أن ترتد المادتان اللغويتان «كفر» و «فكر» إلى جذور واحدة ؟ ليس ذلك منطقيًا من منظور علم اللغة. فالفارق فى ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخون أدواته، تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير «تكفيرًا»، هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياء لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، مادام «الجهل» متجذرًا فى بنية العقل فى الحالتين.

بعـد هــذه المقدمة نستعرض نمــاذج مــن أقــوال «التكفير» ونحللها كاشفين عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة فى التعصب من جهة أخرى. سنتحاشى ذكر

أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء - رغم أهمية بعضها وشهرتها - لا تهم كثيراً في إطار تحليلي يهتم بالنسق العام، ويتخذ من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكرر مرة أخرى نحن هنا في مجال تحليل «أقوال» تدل على «أذهان» تشترك في بنية نسقية مشتركة، هي محور التحليل هنا والتفسير. إنه «تحليل الخطاب» التخصصي العلمي الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعاً له، لكن كلمة «قول» لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية.

لكي نزيد مفهوم «القول» وضوحاً من منظور «تحليل الخطاب» نقول إن الرسم قول، سواء كان رسماً كاريكاتورياً أم رسماً تعبيرياً رمزياً. في عرض موضوع ما في صحيفة أو مجلة، تعتبر أدوات إبراز بعض العبارات عن طريق وضعها في «مانشيتات» قولا مضافاً إلى المنطوق اللغوي لعبارة المانشيت. وبعبارة أخرى يعتبر «الإبراز» قولا مضافاً، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأي في زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارئ يعتبر قولا من الصحيفة أو المجلة، أعني قولا مضافاً للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعاً من الإبراز الذي يدخل في مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله عناوين الأبواب الثابتة بما تحمله من دلالة تضفي على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسنين هيكل - مثلا - يكتب تحليلاته السياسية في الأهرام بعنوان «بصراحة»، ثم غير الأستاذ إبراهيم نافع العنوان وجعله «بهدوء» وفي كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تريد أن تندمج في القول المكتوب عن طريق توجيه وعي القارئ - أو لا وعيه - إلى القراءة بهدى من العنوان وتأثراً بدلالته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللغوية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطوق لتصل إلى المفهوم. وليس من الضروري دائماً تطابق المنطوق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته في سياق معين يختلف عن المفهوم من القول نفسه في سياق مغاير، وهذا أمر نلاحظه كثيراً في حياتنا اليومية وفي استخدامنا للعبارات والأساليب. فأسلوب الأمر مثلا قد يراد به الامتثال والاستجابة في سياق، وقد يراد به التهديد في سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يراد به التعبير عن الدهشة في سياق، وقد يراد به السخرية في سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استنكاراً .. إلخ كل ما هو معروف للطلاب في مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطوق»، بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه». هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول. فحين ينهانا القرآن مثلا في قول الله تعالى «فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا» لا يجب الوقوف في تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم» : النهي عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة. إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القولي إلى النهي عن الإيذاء البدني، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو بالإشاحة بالوجه... إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضربًا من التفتيش عن دلالة غائبة تمامًا من سياق القول، كما أنه ليس ضربًا من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها. إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بالمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بالمعنى السلبي، أي بدلالة المخالفة. بمعنى أن المنطوق يدل على مفهوم يستدعي ما يخالفه لا ما يطابقه أو يتماثل معه، ولنأخذ مثلا على ذلك يافطة «فرع المعاملات الإسلامية» في أحد البنوك : هل هي مجرد عبارة واصفة ؟ أم أنها تشير – بدلالة المخالفة – إلى أن ما سواه من الفروع لنفس البنك هي فروع معاملات «غير إسلامية». ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على فئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير – بدلالة المخالفة – إلى أن من هو خارج الفئة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضروريًا رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذي يرد فيه القول، وعلى أساسه يتحدد «المفهوم» منه. ومن الضروري كذلك الإشارة هنا في عجالة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامدًا من حيث العقد والنية والتعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل الخطاب» يركز على الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقي سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساساً بالبعد التداولى للغة، أى بما تقوم به من تاثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفى عنه تماماً التفتيش فى النيات والضمائر، أو الدخول فى عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمى نفسه «علم تحليل الخطاب» وينبو عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوهم الدخول فى نوايا المتكلم ويتوهم الوصول إلى المقصد الأصلى قبل الكلام، وهذا فارق هام جداً يستحق التأكيد والإبراز.

من هذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المكفرة، أو جوقة التكفير التى انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاءاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطالبة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضرورى التوقف عند أهم الاتهامات التى صاغها عبد الصبور شاهين، والتى تكررت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة مضافاً إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حد رفع دعوى قضائية - دعوى حسبة - للتفريق بين نصر أبو زيد وزوجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجه التالى :

١ - العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

٢ - الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحّد قراءات القرآن - التى كانت متعددة - فى قراءة قريش وحدها، وذلك استمراراً لمؤامرة «السقيفة» لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.

٣ - الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهى، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلى القديم فى اللوح المحفوظ.

٤ - إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شئ، وأنه هو العلة الأولى، وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان.

٥ - الدفاع عن الماركسية والعلمانية، الفكر الغارب، ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

٦ - الدفاع عن سلمان رشدى وروايته «آيات شيطانية» مع ما تتضمنه من عفونة فكرية ونتن أدبى.

وفى ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساساً على مجمل الأقوال دون إشارة لأصحابها، وربما تعرضنا لبعض التفاصيل التى يصعب إدراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد بعينه من البنود السابقة. ونبدأ بالاتهام الأول الجامع لكل الاتهامات الأخرى.

-٢-

نعود مرة أخرى إلى كتاب «نقد الخطاب الديني» لنرى إلى أي حد يعادي صاحبه الدين أو يعادي النصوص الدينية. في مقدمة الكتاب (ص ٨) (*) من طبعة دار سينا يقول المؤلف بالحرف، ونعتذر عن طول الاقتباس ولكنه ضروري لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين وأتباعه :

«وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك في جدوى التصدي بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الديني بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن الدين مكون جوهري أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لابد من ثم أن يكون عنصراً أساسياً في مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الديني بظاهر أطروحاته الدعائية والإعلامية. وعليه أن يفهم اليافطات في سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي». ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الديني وليس على الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك تفرقة بين اليافطات المعلنة للخطاب الديني وبين الممارسات العملية على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر. اليافطات جميلة وبراقة : «الإسلام هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضاري الإسلامي»... إلخ، والمؤلف يتفق مع الخطاب الديني في أهمية الدين بوصفه عنصراً جوهرياً من عناصر النهضة، ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف المؤلف اليمين الإسلامي فقط، بل يختلف مع اليسار الذي يتزيا بالإسلام كذلك. ويحاول الباحث أن يطرح فهماً علمياً للدين بعيداً عن التوظيف الأيديولوجي، هذا التوظيف الذي ضرب المؤلف له مثلا بعملية النصب الكبرى التي وقعت في تاريخ الاقتصاد المصري باسم الإسلام وتحت يافطة «التوظيف الإسلامي للمال» أو «الاستثمارات الإسلامية»، وفي هذا السياق تم الحديث عن الفكر الذي يكرس الخرافة والأسطورة ويقتل العقل، وهذه نقطة سنعود لها في سياقنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لا يتجاهله إلا مكابر أو معاند أو من في قلبه حقد : «ولا خلاف أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة،

* جميع أرقام الصفحات الواردة هنا تباعاً تأتي وفق الطبعة الأولى لهذا الكتاب، والصادرة عن دار «سينا» للنشر - ١٩٩٢.

والخلاف يتركز حول المقصود من الدين : هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلا علمياً ينفي عنه الأسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية» وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الديني، وأن المؤلف حريص على أن يتباعد بالدين عن أن يكون موضوعاً للاستغلال الأيديولوجي بالتأويلات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسهب المؤلف في شرحها وإعطاء أمثلة لها في مقدمة كتاب «مفهوم النص» دارسة في علوم القرآن، وأكتفي في هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام.

ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الديني والدين داخل صلب الكتاب، نقد الخطاب الديني، حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الديني – أو آلياته – في طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هي الآلية التي أطلق عليها : «التوحيد بين الفكر والدين». وفي شرحها يحرص المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الديني وبين النصوص الدينية في ذاتها. يقول (ص ٢٨ – ٢٩) :

«منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي – وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص – كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص، وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل، وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلئ بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته : من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث، ورغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أي يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلا تلك الفروق التي صيغت في مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

«ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك، بل يوحد بطريقة آليه بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة

«الحديث باسم الله»، وهى المنطقة التى تحاشى الخطاب الإسلامى – على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها – مقاربة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به فى حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء فى القرون الوسطى». أ . هـ.

كل هذا التحليل النقدى للخطاب الدينى قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الدينى والدين، أى بين فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص فى ذاتها. وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعى للنصوص لا إلى إلغاء النصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح فى الحياة والمجتمع، وفى سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، وذلك بدلا من تحويله إلى «وقـود»، مجرد وقـود وأداة للحراب السياسى والاجتماعى والاقتصادى. وهى تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكر بشرى وخطاب إنسانى يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفى هذا السياق يمكن فهم – بل يجب فهم – العبارات التالية التى انتزعت من سياقها فى المقدمة المشار إليها وألصقت بها دلالات لا تعنيها إطلاقًا كما سوف يتضح : تقول تلك العبارات التالية لمسألة أهمية أن يكون الدين – وليس الإسلام وحده – عنصرًا أساسيًا فى أى مشروع للنهضة : «وليست العلمانية فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هى الفقرة التى ينقلها عبد الصبور شاهين فى تقريره متجاهلا ما سبقها وما تلاها ليصل إلى حكمه الضال المضل كما سيأتى. وتكملة الفقرة ما يلى ليتضح معناها عند القارئ : «الفصل الأول (أى بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) ممكن وضرورى وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثانى – فصل الدين عن المجتمع والحياة – فهو وهم يروج له الخطاب الدينى فى محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة ؟ وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور ؟؟؟ والهدف الذى يسعى له الخطاب الـدينى مـن ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بيِّن لا يخفى علـى أحد : أن يجمع أصحاب المصلحة فى إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذى ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. ولكن عجائب الخطاب الدينى لا تنتهى، فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون ! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى فى أوروبا أكثر من ذلك ؟!» أ . هـ.

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا الفارق بين الدين فى ذاته وبين الفكر الدينى ؟! وأى هجوم على الدين أو على «الغيب» فى كل هذا التحليل النقدى للفكر الذى يزيف المفاهيم ويغالط. ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر فى يقين عجيب وحسم قاطع غريب : «فى المقدمة يهجم الباحث على (الغيب) بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبى غارقًا فى الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذى يشير إليه مولانا الشيخ هو ما يتعلق بالخطاب الدينى الذى ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبى» لا وجود لها فى النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحًا ولا تلميحًا، حيث قلنا «إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل العقل» فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبى، لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكى يدلل بعد ذلك على أن الباحث ينكر «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقى به وبخطابه فى غيابة «الكفر» و «الردة»... إلخ. وفى تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، وعن خلط الخطاب بينما يهدف تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد.. يقول كاذبًا فض الله فاه :

«ولا أدرى إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم» وهذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين وأتباعه للمفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للأقوال التى لم نقلها، ونسبتها لنا، وهو ما يكشف عن دلالات خطيرة نناقشها فى الفقرة التالية.

-٣-

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التى يضفيها البعض عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها. إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفى ضوء ما يتحقق من تطور وتغير فى الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (مجلة القاهرة، العدد ١٢٧، يونية ١٩٩٣، ص ١٤). هذا التأويل الذى ننادى به يرى فهمى هويدى (الأهرام ١٩٩٣/١/٢٦) أنها مسألة «فى جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها».

وفى هذا الفارق بين فهم محمود العالم لأطروحاتى وبين فهم فهمى هويدى يكمن الفارق بين الفهم «العلمانى» والفهم «الحرفى». لقد استخدم هويدى مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم فى مجال «التوحيد» ونفى مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهى تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التى أفضت بهم إلى تأويل آيات «الصفات» تأويلا يتباعد بها عن الفهم الحرفى المفضى إلى «التشبيه» بمعنى مشابهة الله سبحانه وتعالى للبشر. وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التى أرى أنها «ليست فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن الدولة والحياة».

كيف يفهم الخطاب الدينى «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد ؟! هذا سؤال مهم يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذى لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الغفير من أنصاره ومريديه، وفى سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها فى الخطاب الدينى لنفس الآلية، الآلية التى أطلق عليها فى «نقد الخطاب الدينى» آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص ٣٢ – ٣٧). وفى تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما : إنكار مبدأ أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شئ، وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن الماركسية والعلمانية ونفى صفة «الإلحاد» عنهما.

عن الاتهام الثانى يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو بصدد التعليق على «نقد الخطاب الدينى» : «وهو يدافع بحرارة عن الماركسية، الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحى النزعة» والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التى يمكن قراءتها رغم الكشط، وهى (ولعله يصلى ويسلم على ماركس إمام المتقين). وبصرف النظر عن اللغة الخطابية الركيكة لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقه فى الكتاب، وهو السياق الكاشف عن آليات «الاختصار» و «الابتسار» و «التشويه» التى يعمد لها الخطاب الدينى فى مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات، وهى الآليات التى ناقشناها كلها تحت آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلا : «إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفى الذى سبقت مناقشته) يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع فى

الخطاب الديني، وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجدان والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فعالية العقل في شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الديني العادي، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التي لا تناقش (ص ٣٢).

هذه التفرقة التي نحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» في الشعور الديني، وبين توظيف الخطاب الديني لها تفرقة حاسمة وبارزة. بمعنى أنها تفرقة تنطلق – مرة أخرى – من تفرقتنا الأساسية بين «الدين» و «الفكر الديني». وليس في هذه التفرقة الإنكار الذي يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذي تنامى وتزايد إلى حد الاتهام بالردة. يواصل المؤلف فى كتاب نقد الخطاب الديني إبراز هذه التفرقة قائلا : «وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين في وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول – هو الله في الإسلام – فإن الخطاب الديني – لا العقيدة – هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعًا إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (الله) في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفي هذا الإحلال يتم – تلقائيًا – نفي الإنسان، كما يتم إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء» (ص ٣٢).

ولنر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين – والمتابعون له – هذه التفرقة : يقول التقرير – وهو النص الأصلي هنا – «وهو (يقصد الباحث) ينعى على الخطاب الديني أن يرد كل شئ في العالم إلى علة أولى هي (الله) ويرى أن ذلك إحلال لـ (الله) في الواقع ونفي للإنسان، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية، ويورد ذلك في مورد الذم والاستنكار والتشكيك في العقيدة». لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم لعبد الصبور شاهين، يلجأ إلى التزييف والكذب الصريح، الذي إن دل على شئ فإنما يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب. يواصل عبد الصبور شاهين في تقريره المشبوه : «ويميل – يقصد الباحث – إلى مقولة الفكر الغربي بأن الله خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها».

هكذا يرتكب كاتب التقرير نفس حماقة من تعرض لهم الباحث بالنقد، ويؤكد بما لا يدع مجالا للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بآلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد». وقبل المضي في التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذي ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر

الغربي ومقولاته قول ورد في كتاب «الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف» ليوسف القرضاوي (دار الشروق، القاهرة ١٩٨٤، ص ٢١٦). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصف للفكر الغربي في كتاب القرضاوي - وهو واحد من ممثلي الخطاب الديني المعاصر - في سياق تحليل الآلية المشار إليها، وواضح أن القرضاوي يجمع «الفكر الغربي» في سلة واحدة، ويلخص تاريخه الطويل والمتنوع والمتعدد الاتجاهات في مقولة واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها. وكان هذا التحليل مثالا توضيحيًا للاختصار والابتسار والتشويه العمدي من جانب الخطاب الديني للنظريات والأفكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذي لخص به يوسف القرضاوي تاريخ الفكر الغربي : «وليس مهمًا هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبرًا عما يسميه الكاتب «التفكير الغربي» كله، فالدقة العلمية ليست مطلبًا في الخطاب الديني، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربي» من دلالات وإيحاءات».

اتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى» الذي يعني إنكارًا للألوهية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذي سوغ مسألة «عداوة النصوص» وسهل تصديقها من جانب النقلة والأتباع. لم يعد الأمر إذن مجرد «انتزاع» للعبارات من سياق، بل صار تزييفًا بهدف الوصول إلى غاية «التكفير/ القتل» معنويًا أولا، ثم يصبح القتل المادي مسألة وقت في مرحلة تنامي العنف والإرهاب. لم يفهم كاتب التقرير - أو لعله تعمد ألا يفهم - أن مبدأ «رد الظواهر إلى علة أولى» إذا خرج عن مجال الشعور الديني إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار يؤدي إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلف» - والإسلاميون على رأسهم - يتجاهلون هذا البعد الذي يكرسه الخطاب الديني في بنية العقل العربي منذ الأشاعرة والغزالي - والإمام الشافعي كما حللنا في كتاب عنه - حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذي قصد إليه الباحث وعبر عنه في العبارات التالية :

«في هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذي يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف (الأشعري) القديم الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء أيديولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع (ص ٣٢) (انظر أيضًا ص ٣٨ - ٤٠ من الكتاب نفسه في شرح مفهوم الغزالي لعلاقات السببية، وهو المفهوم الذي أسس هذه الآلية موضوع النقاش).

ولعله من الضرورى أن نضيف هنا – من باب التوضيح – أن سيادة تلك الآلية فى نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذرى أية محاولات للإصلاح. والخطاب الدينى حين يدافع عن هذا المبدأ – خارج حدود الشعور الدينى – كأنه يدعو إلى التخلف فى حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم. الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمى الذى يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمى فى جوهره كشف عن علاقات وروابط، أى اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعى بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية. ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة. وفى الحياة الاجتماعية تؤدى سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب فى السلوك الاجتماعى، ويمكن تبرير كل شئ برده مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث فى الكوارث والزلازل. ولا شك أن هناك كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين لها أسبابها الطبيعية، وهى حين تحدث تسبب كثيراً من الدمار الإنسانى. لكن للإهمال والتسيب وانعدام الإحساس بالمسئولية فى إدارة مثل هذه الأزمات تأثير لا شك فيه فى تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث. وهذا هو الفارق بين المجتمعات التى تتبنى النظرة العلمية فى التخطيط والإعداد بما فى ذلك توقعات المستقبل، وبين المجتمعات التى تواجه أزماتها بالصبر متخلية عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الغيبى» و «العقل الدينى»، فى حين يجد الأول تفسيراً لكل شئ فى الإيمان، يسعى الثانى للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الإيمان». والواقع أن العقل الغيبى هو العقل المستريح القابل لأى تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث فى مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام. لقد ظن كثيرون – وهماً أو خداعاً – أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن تجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق فى أعتى المؤسسات الرأسمالية. كانت كلمة السر فى ذلك كله هى «البركة» التى هى قرينة «التقوى» دون إدخال «العمل» عنصراً فاعلا فى المعادلة. هل يعقل أن يتخلى البعض طواعية عن قوانين العلم التى درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعى ؟!

والخطاب الدينى لا يكرس هذه المقولة فى الحياة الاجتماعية فقط، بل يجعلها منهجاً معرفياً، فيختصر كل شئ فى مقولة واحدة سهلة، يحفظها الدارسون والطلاب ويكررونها عن

ثقة ويقين. يتم اختصار «العلمانية» فى «فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها فى «الإلحاد». الأمر نفسه بالنسبة للماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يتشدق الطلاب بمثل تلك الأقاويل بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أى من تلك الاتجاهات والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها، هكذا استناداً إلى من نقل عن المصدر الأصلى : سيد قطب الذى نقل بدوره عن أبى الأعلى المودودى. وفى قضية «أبو زيد» أعلن عبد الصبور شاهين ادعاءاته ضد نصر أبو زيد، ونقلها إلى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشرت إلى كل المقالات والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافع عن العلمانية والماركسية، المذاهب الملحدة الكافرة» والاستنتاج أن أبا زيد كافر ملحد يؤمن بالمادية ويرفض التفسير الدينى للعالم.. إلخ.

والعلمانية لمن قرأ النذر اليسير عنها فى الكتب المدرسية والملخصات ودوائر المعارف ليست نمطاً من التفكير معادياً للدين، بل هى تعادى التأويل الكنسى – تأويل رجال الدين – الحرفى للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها. إنها نمط من التفكير يناهض «الشمولية» الفكرية و «الإطلاقية» العقلية للكنيسة، أى لرجال الدين، على عقول البشر حتى فى شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هى مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعاً عن «النسبية» و « التاريخية» و «التعددية» و «حق الاختلاف» بل و «حق الخطأ». وفى ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. قد تخون بعض الأنظمة هذه المبادئ، وقد حدث هذا بالفعل فى ظل الأنظمة «الشمولية» فى شرق أوروبا. ولعله يحدث الآن فى غربها بفعل التحولات التى بدأت فى الحدوث فى النظام العالمى بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و «السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل تجب مناهضته، لكن المبادئ العامة تظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف فى وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة» وهو مبدأ العلمانية الجوهرى والأساسى، هذا بالإضافة لكل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ فى حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلمانى» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه كما شرحنا فى كتابنا (انظر ص ٥٤ – ٥٥، ٥٩ – ٦٠) يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أى الطبيعة

والمجتمع، واكتشاف قوانينهما : «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم». وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين – الحركة الاستدلالية المعرفية – تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «الله». العلم لا يبدأ من «الله» – الغيب – ليصل إلى الإنسان – الشهود – بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب». ويطول بنا المقام لو توقفنا أمام هذه الحقيقة لندلل على «علمانية» الإسلام. وحين تخلى العلماء المسلمون عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشنا هذا التحول في كتاب «مفهوم النص – الباب الثالث» وفي دراستنا عن «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني». وكان الإمام الغزالي هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء في الانقلاب من «علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الديني.

لذلك نرى أن معادة «العلمانية» في الخطاب الديني المعاصر – وهذا ما شرحناه في «نقد الخطاب الديني» : «يرتد – في أحد جوانبه – إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية في التأثير (ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد – في جانب آخر – إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التي يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة فإنه يقترف نفس الخطيئة حين ينادي بأسلمة العلوم والآداب والفنون، ويجعل من ذاته «مرجعية» شاملة تكرر موقف الكنيسة الذي يستنكره نظريًا» (ص ٣٣). وفي سياق هذا النقد لموقف الخطاب الديني من العلمانية، تم الاستشهاد بمقولة الساعة وصانعها التي وردت في كتاب «يوسف القرضاوي» تلخيصًا لاتجاهات الفكر الغربي. وهي المقولة التي كذب عبد الصبور شاهين – أو زيف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال – فنسبها للباحث.

وقد تم الاستشهاد في سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات التزييف والتشويه التي يلحقها الخطاب الديني بكل فكر يخالفه، وذلك دون أية محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله. إن الخطاب الديني يكتفي عادة بإلصاق يافطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحيانًا «الصهيونية»، وهو الأمر الماثل في مناقشة فكر «نصر أبو زيد». وكما فعل ذلك بالعلمانية يفعله بالماركسية فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى. ولم يكن الباحث في سياق تحليل آليات الخطاب الديني في الكتاب مشغولا لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات والأفكار. والسبب في ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الديني بالكشف

عن آلياته ومناقشة منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية والعلمانية – وهى المقولة التى تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إمكان إلصاق تهمة الإلحاد بالباحث عن طريق نسبتها إليه – مقولة زائفة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضح» آلية الابتسار والاختصار والتشويه. يقول المؤلف فى نهاية التحليل :

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) فى الخطاب الدينى، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية، فليس مهمًا على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعوب)، وليس مهما كذلك أن يكون هذا القول موجه إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الأيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الدينى – بمثل هذا التأويل والاختزال – مقولة ماركس، فى حين أراد أن يدحضها» (ص ٣٥)، ويواصل المؤلف (ص ٣٦) : «ليس مهمًا أيضًا فى سياق الخطاب الدينى إهدار مبدأ (الجدل) الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته، وليس مهمًا دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم – لا مجرد تفسيره – بتغيير وعى الإنسان بوصفه أداة التغيير و (الفاعل) فى التاريخ والواقع، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجى».

إن الكشف عن أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال فى مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) فى الكتاب. لأن سيطرة الخطاب الدينى على وعى العامة أدى إلى اقتناع كثير من الناس – وكثير من المتعلمين للأسف – بأنهم يعرفون ما هى العلمانية وما هى الماركسية وما هى الداروينية وما هى الفرويدية. بل يتناقش الناس علنا حول هذه الاتجاهات بطريقة مبتذلة. الأخطر من ذلك أن يشيع ذلك فى كتابات بعض الأساتذة – الذين صاروا مشايخ ووعاظًا – وللكتابة سحرها خاصة إذا كان الكاتب حاملا لألقاب علمية لها خطرها. يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفًا عن مدى خطورتها فى تزييف الوعى العام، وفى تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تُغْنى عن الدخول فى التفاصيل، استمرارًا لعصر التلخيصات الذى كان إيذانا بأفول عصر «التقدم» والازدهار فى تاريخ المسلمين. إن الكشف النقدى عن الابتذال الفكرى واحدة من أهم المهام التى نذر لها صاحب «نقد الخطاب الدينى» حياته، دفاعًا عن الإسلام فى نقاوته العلمانية، ودفاعًا عن «العقل» الذى كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

-٤-

ومن الضرورى هنا أن نحاول إزالة كثير من الالتباس فى الوعى العربى الإسلامى السائد، الالتباس الذى يفضى إلى تزييف المفاهيم أولاً، ثم إلى رفضها ثانياً. مفهوم «العلمانية» من المفاهيم الملتبسة غاية الالتباس، حيث تم وضعها وللأبد فى خانة «معاداة الكنيسة» التى تمثل «الدين»، فهى من ثم تعنى معاداة «الأديان»، وباختصار تساوى الإلحاد. يعزى الفضل للمفكر سيد قطب فى خلق هذا الالتباس، حين تحدث عن صراع العلماء ضد الكنيسة فى أوروبا فى العصور الوسطى تحت يافطة : «الفصام النكد». ونقول من باب المساجلة ليس إلا، لا لسيد قطب وحده بل لكل معاندى العلمانية باسم الإسلام : إذا كانت الكنيسة وسلطة الكهنوت ظواهر لا وجود لها فى الإسلام – كما تزعمون – فلماذا هذا التعاطف مع الكنيسة ضد العلماء والعلمانيين ؟ لكن القضية ليست فى التعاطف مع الكنيسة بقدر ما هى فى مناهضة العلم والعلمانية.

وهنا نأتى لالتباس آخر فى اشتقاق كلمة «علمانية» : هل هى من العِلْم أم من العالَم. والأساس الاشتقاقى للكلمة هو من «العالَم» وليس من «العلم»، وإن كان هذا لا يعنى أن دلالة الكلمة فى تطورها التاريخى مفصولة عن دلالة «العلم». إن الاهتمام بالعالم وبشؤونه، وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة «العلمانية». وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذى يجعل من «الآخرة» ومن «العالم الآخر» الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين «الدنيويين» إذا صحت الترجمة، وبين «الأخرويين»، وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/ الإنسان دون إهدار اللاهوت/ الدين، فى حين يركز الأخرويون على اللاهوت/ الدين مع إهمال الناسوت/ الإنسان. لكن السؤال هنا : هل أهملت الكنيسة حقًّا شؤون «الدنيا» وعكفت على الانشغال بشؤون الآخرة ؟ التاريخ – تاريخ الكنيسة – يقول إنها كانت منغمسة فى شؤون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذى تسانده، فى حين تدعو الإنسان/ القِنّ المُسْتَغَل للبحث عن خلاصه الأخروى فى طاعة الكنيسة، أى فى طاعة سيده الإقطاعى. وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال فى صراع دنيوى لا علاقة له باللاهوت أو بالدين.

وهذا يقودنا إلى التباس ثالث حول الفارق بين المسيحية والإسلام، وهو التباس يروِّج له

الإسلاميون استناداً إلى نص إنجيلي – رغم أنهم جوهرياً يؤكدون تزييف الإنجيل الأصلي – يقول : «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، كما يستندون إلى نص آخر يقول : «إذا ضربك أحد على خدك الأيمن فادر له الأيسر». يستنبط البعض من أمثال هذه النصوص أن المسيحية في جوهرها ديانة أخروية، أي غير علمانية. ويرون لذلك أن الكنيسة أخطأت حين تخلّت عن دورها وانغمست في شؤون الدنيا وتدخلت فيها. وأصحاب هذا الاستنتاج يرون أن «العلمانية» كانت بمثابة حركة تصحيح دينية في أوروبا، أي أنهم يخالفون سيد قطب – دون أن يشيروا إلى ذلك – في مسألة «الفصام النكد» تلك. ومن خلال علاقة التعارض التي يقيمونها بين الإسلام والمسيحية، حين يرون أن الإسلام دين ودنيا أو دين ودولة، يقولون إن العلمانية حالة غربية لا يحتاج إليها الإسلام.

هكذا نتحرك إلى الالتباس الرابع الخاص بالتعارض، بل والتضاد، بين الإسلام والمسيحية، على أساس أن المسيحية دين الخلاص الأخروي في حين أن الإسلام لا يفرّق بين الدنيا والآخرة ولا بين الدين والدولة. وأساس هذا الالتباس يمكن تلمّسهُ بصفة عامة في هذا الفصل غير التاريخي بين «الدين»، أي دين في نشأته ومرحلة تأسسه، وبين تاريخه الاجتماعي البشري. التجربة التاريخية لكل من الإسلام والمسيحية في مرحلة النشأة والتأسيس مختلفة : نشأت المسيحية كدين أقلية في مجتمع خاضع لسلطة خارجية. لذلك كان من الطبيعي أن تنحو تعاليمه ناحية المسالمة والموادعة. لكن ذلك لم يستمر بعد أن تبنت الدولةُ المسيحيةَ وجعلت منها ديناً لها، وهنا نشأت الفِرق والاتجاهات والتفاسير المختلفة. ومعنى ذلك أن الحديث عن مسيحية جوهرية ثابتة خطأ منهجي فادح، والحديث عن الطبيعة الأخروية الثابتة إنتاج لوعي أيديولوجي زائف.

الأمر نفسه ينطبق على الإسلام الذي اجتاز فترتين حاسمتين في مرحلته التأسيسية : الفترة المكية، حيث كانت التعاليم ترتبط بالعقيدة وبالوعد والوعيد، لكنها تنحو اجتماعياً منحى المسالمة والموادعة. لم يكن لمحمد أي سلطة في مكة سوى مساندة قومه بني هاشم له ضد عداء قريش. وفي الفترة المدينية صار الإسلام دولة، وتوحدت السلطتان الزمنية والروحية في يد القائد الروحي والنبي الذي يتلقى الوحي. ونلاحظ هنا أن التعاليم الدينية أخذت منحنى دنيوياً، وأن ممارسات النبي صارت ممارسات قائد الدولة. هذا التحوّل، هل هو تحوّل في بنية الدين ذاته، أم هو تحوّل تاريخي ؟ وماذا لو لم يلق النبي تأييد أهل المدينة ومساندتهم ؟! لكن السؤال الأخطر : هل هذا التوحّد التاريخي الذي حدث في المدينة بين السلطتين خاص

بشخص النبى أم أنه توحُّد أبدى دائم يجب الحفاظ عليه ؟ من الواضح أن الخلاف بين الأنصار وأهل مكة حول مسألة «الحكم» انصب على هذه النقطة، ومن الواضح أنه كان ثمة اتجاهان : اتجاه للفصل تزعمه أهل المدينة، واتجاه للدمج تزعمه أهل مكة. وتغلب اتجاه الدمج، وهذه غلبة تاريخية تفسرها نظرية العصبية عند ابن خلدون، بمعنى أنها غلبة اجتماعية سياسية لا إقرار لمبدأ دينى. هكذا نرى العودة للتاريخ الاجتماعى السياسى لكل من المسيحية والإسلام تنفى هذا التعارض الذى يضع الأولى فى خانة «الآخرة» ويضع الثانى فى خانة «الدنيا».

ويقودنا ذلك إلى الالتباس الخامس، وهو التباس خاص بأيديولوجيا الإسلام السياسى الراهنة : إذا كان الإسلام دينًا ودنيا، وإذا كانت العلمانية هى الدنيوية، فلماذا رفض العلمانية ومعاداتها ؟ فى هذا السؤال ينكشف المستور : يجيب البعض إن الإسلام لا يحتاج للعلمانية لأنه لا يعادى العِلْمَ من جهة، ولا يهمل الدنيا من جهة أخرى، وهذا لا يفسر ذلك العداء الشديد للعلمانية الذى يصل إلى حد التحريم. وهنا نصل إلى تعارض الشعار الإسلاموى (الإسلام دين ودنيا) مع موقف أيديولوجيا الإسلام السياسى من القضايا الدنيوية : السياسية، الاقتصادية الاجتماعية من جهة، والثقافية الفكرية الإبداعية من جهة أخرى. اتجاهات أسلمة العلوم والفنون والآداب، وكذلك المؤسسات والبنى، تقضى إلى تحكيم المعايير الأخروية/ الأخلاقية فى الممارسات الدنيوية. وبعبارة أخرى، المطلوب ارتهان الدنيا لصالح الدين، أو بالأحرى لصالح التأويل السلطوى للدين، وهو ما يؤدى إلى نفى الإنسان وإلى نفى العالم. فى تاريخ الفكر الإسلامى يجب الفحص فيما إذا كان الفكر يوجِّه حركة الإنسان ناحية الله (الأشعرية والصوفية) أو فيما إذا كان ينطلق من بنية اللحظة التأسيسية الأولى فى الوحى : الله يخاطب الإنسان بلغته موجهًا له رسالة لتحقيق مصلحته الدنيوية أولا. وسنجد أن سيادة الاتجاه الأول السلطوى سيادة لها أسباب اجتماعية تاريخية، وليست نابعة من صدق موضوعى يتماهى مع جوهر الدين.

هنا نصل إلى الخلاصة : إذا كان التوحّد بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية حدثًا تاريخيًا وواقعة اجتماعية، فمعنى ذلك أنها ليست جوهر الإسلام. ويكون النداء العلمانى الراهن نداء فى معركة اجتماعية يتم فيها ارتهان العالم والإنسان لصالح التأويل السياسى النفعى البراجماتى (السلطوى) للإسلام. ثانيًا : إن واقعة الوحى ذاتها واقعة تاريخية وليست واقعة أزلية ميتافيزيقية، بدليل أن المسلمين اختلفوا فى علم الكلام حول «قِدم الكلام الإلهى أو

حدوثه» (قدم القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكد أن سيطرة مفهوم «القدم» يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعي السياسي ولا يعطي للمفهوم صدقًا موضوعيًا. ومن منظور فلسفي لاهوتي يجب التفريق بين الفعل الإلهي في التاريخ والفعل الإلهي خارج التاريخ. الفعل الإلهي في التاريخ فعل تاريخي خاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلهي والقرآن. إن سعي لغة النصّ لتحويل اللحظي والتاريخي إلى دائم وأبدي وثابت هو جزء من بنية اللغة بشكل عام، وواحد من أهم آليات اللغة الدينية بشكل خاص. لكن هذا التسامي والتعالي بالدلالات لا ينفي أهمية الفحص التاريخي للدلالات. لذلك نجد أن استناد الخطاب الإسلاموي إلى بعض النصوص لطرح مفاهيمه وأفكاره يحتاج إلى تفكيك لكشف بنية الدلالة واكتشاف تاريخيتها، وهنا تنكشف كل أيديولوجيا التزييف للدين والدنيا، كما يتبين حجم الفزع الأيديولوجي من النداء العلماني.

بقيت كلمة أخيرة :

أن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها. إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي، وأقل منهم تناقضًا أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على «الحاكمية». خطر الخطاب الإسلامي بشقيه (المدني والديني) أنه يحول «الدين» إلى مجرد وقود سياسي، وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين. ومن أجل هذا يلجأ إلى تزييف المفاهيم وعلى رأسها «العلمانية» حيث ينتقل من مسألة «فصل الدين عن الدولة» إلى تعبير «فصل الدين عن المجتمع»، وهكذا يقوم بعملية خداع دلالي عن طريق هذه النقلة غير الملحوظة غالبًا. العلمانية كما شرحناها في سياقها التاريخي وفي دلالتها الفكرية لا تعادي الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ كلية هامة فهي التي تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الديني. من أهم مبادئ الفكر العلماني أنه لا سلطان على العقل إلا العقل، ونقصد بذلك العقل كفعالية ونشاط باستمرار، وليس العقل بما هو معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلامويون.

الإسلام في حركته الأساسية يعد – من جانب آخر – نفيًا للجاهلية، أي السلوك الفردي

والاجتماعى القائم على الطائفية والعصبية العرقية. وحين يؤكد هذا النفى يؤكده بالاحتكام إلى «العقل». وعلينا أن نوسع مفهوم «العقل» لا ليعنى «القيد» كما هو فى التراث الإسلامى لنؤكد مفهوم «الحرية»، وهو مفهوم تأسس فى النصوص الدينية. وإذا أضفنا لمفهوم «العقل» و «الحرية» مفهوم «العدل الاجتماعى» نكون هكذا صُغْنا مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها «مقاصد كلية» جديدة للمشروع الإسلامى. وهنا نتجاوز «المقاصد الكلية» التى أنجزها الشاطبى منذ عدة قرون. لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها بل للتاريخ الاجتماعى للمسلمين وللواقع الذى تدور المعركة على أرضه. هنا تصبح «العلمانية» مطلبًا ملحًا لحماية الإسلام ذاته، بدلا من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب.

ربما لا تصل الرسالة إلى الإسلاميين، لكن من المهم أن تصل إلى «العلمانيين» الذين يخضعون للابتزاز الدينى فى أغلب الأحوال، فيتحاشون استخدام مصطلح «العلمانية» تقيةً وخشيةً الاتهام بالكفر والإلحاد. لكنهم بهذه التقية يؤكدون بالصمتِ التزييفَ الذى كشفناه، هذا إلى جانب أن تركيزهم على مسألة «المجتمع المدنى» دون ذكر للعلمانية يؤدى إلى تزييف مفهوم «المجتمع المدنى» ذاته، لأنه لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علمانى. والأهم من ذلك كله أن تصل الرسالة إلى الجمهور الصامت الحائر بين «الإسلام» و «العلمانية» والمتردد بالصمت، الذى يُفْضى صمتهُ إلى استمرار الحال على ما هو عليه. لأنه بالصمت يؤيد السلطة أو السلطات القائمة المترددة بدورها، والتى تزايد على كلا الاتجاهين فتبدو ذات وجهين، وتؤكد تبعيتها فى جميع الأحوال.

- ٥ -

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذى يدافع عنه الخطاب الدينى حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والأئمة. لقد صدر كتاب عنوانه «نقض مطاعن نصر أبو زيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين» (المختار الإسلامى للطبع والنشر، القاهرة ١٩٩٣). وهو كتاب إن دل على شئ فإنما يدل على تحول الصحابة والأئمة - فى وعى أستاذ جامعى - إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجهًا لما يسمى بـ «العقل الجمعى» فى فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش فى الكتاب لا يترفع كثيراً عن مستوى مواعظ شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم فى استخدام مفردات الشتائم التى تصل إلى حد البذاءة،

فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه. ويكفينا هنا مسالة «الطعن فى الصحابة» للاعتبارات الآتية :

الاعتبار الأول : أن الطاعن في الصحابة لا يضيره كثيراً أن يطعن فى غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها». الصحابة من منظور أمثال صاحب الكتاب ربّاهم النبى ومدحهم الله سبحانه في كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكينة.. إلخ (انظر ص ٥٠ – ٥٤ من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بعصرهم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعى، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية : إنها مجرد خلافات فى الفهم والتأويل والتفسير، ولكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثاني : ما تثيره مسألة «الطعن فى الصحابة» من الاتهام الذى شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن في القرآن» أو «يشوه تاريخه». وذلك فى سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة». وقد وصل أمر الاتهام بالطعن فى القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدّرت صحيفة «الشعب» – لسان حال حزب العمل (الإسلامى) – تحقيقها بتاريخ ١٩٩٣/٤/١٣ بكاريكاتير يصور شخصًا مكتوبًا على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجراً يطعن به المصحف فتسيل من المصحف الدماء. هذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضّاءة، وفى وسط الرسم شخص مزدوج الوجه : وجه باسم ينظر إلى جهة اليمين – نصر أبو زيد والمصحف الذى يسيل منه الدماء – قائلا «حرية رأى»، والوجه الآخر عابس متجهم ينظر إلى المرأة فى اليسار قائلا «تطرف». مكتوب على الصورة المزدوجة الوجه فى منتصف المشهد الكاريكاتورى «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن فى القرآن» هو الاتهام المركزى الذى تفرعت منه باقى الاتهامات الخاصة بالطعن فى الصحابة والأئمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعى بالطبع. ولبيان تزييف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولا إلى هـذا الاتهام – الذى بدأه تقرير عبد الصبور شاهين – نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة فى دراسات الباحث عن القرآن، طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله. وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو «مفهوم النص» : دراسة فى علوم القرآن، صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافى العربى (بيروت – الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة على وشك الصدور.

اعتمدت دراستنا فى ذلك على ما أطلقنا عليه اسم «الحقائق الإمبريقية» المعروفة جداً فى «علوم القرآن» من مثل «المكى والمدنى» و «أسباب النزول» و «الناسخ والمنسوخ» و «طبيعة الوحى» وأضفنا إليها فى الباب الأول «المتلقى الأول للوحى». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحى فى ثقافة ما قبل الإسلام وبين مفهوم الوحى فى القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحى ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخى الاجتماعى الذى نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائماً أن يضع هذا الواقع التاريخى فى اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالا للتوهم أن التحليل التاريخى الاجتماعى لظاهرة الوحى لا يتعارض مع المصدر الإلهى للوحى. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغوياً ومنتجاً ثقافياً لا يعنى إنكار جانبه الإلهى إطلاقاً. وفى الباب الثانى من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات والسور» و «الخاص والعام» و «الإعجاز» و «الوضوح والغموض» و «التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كاشفة عن تأثير النص القرآنى فى تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتج (بفتح التاء) مع ظاهرة الوحى تحول – فى سياق التاريخ الاجتماعى – إلى نص منتج (بكسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية – بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية – لم تخل من تأثر بهذا النص الذى صار هو «المعيار» فى تاريخ الثقافة.

فى «الباب الثالث» ناقشنا «التحول» الذى أصاب مفهوم النص – نكرر مفهوم النص لا النص ذاته – فى الثقافة مع تطور الفكر فى إطار تاريخ المجتمع العربى. وحللنا فى هذا السياق أطروحات الإمام الغزالى كاشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلالتها الأيديولوجية، وهى الأطروحات التى صارت مهيمنة فى مجال الفكر الدينى، وهى التى يعتمد عليها الخطاب الدينى المعاصر فى مجمله.

كان من الطبيعى أن يثير الكتاب كثيراً من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جميعاً فى الندوات وقاعات الدرس. وكانت تدور كلها حول «الخشية» من منهج التحليل اللغوى لما يمكن أن يؤدى إليه من مساس بقداسة النص. لكن العجيب والغريب أن أحداً من أقطاب الخطاب الدينى لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهرى كتب مقالا فى مجلة «الأزهر» (سبتمبر ١٩٩١) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئاً. وكتب الشيخ عبد الجليل شلبى سلسلة مقالات فى جريدة «الجمهورية» لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف الله صاحب رسالة «الفن القصصى فى القرآن» التى أثارت ضجة شبيهة فى الجامعة وخارجها

عام ١٩٤٨، والأستاذ الذى كان مشرفًا على الرسالة الشيخ أمين الخولى (جريدة الجمهورية ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩ مايو ١٩٩١م).

ومن الطريف أن الشيخ عبد الصبور شاهين زعم، فى سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشبوه، أنه تدخل لحماية هذا الكتاب (مفهوم النص) وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب فى مجمع البحوث الإسلامية مكتوبًا عليه كلمة «كافر». زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومسئوليه فى موقفهم من هذا الكتاب (روز اليوسف ١٩٩٣/٤/٥ ص ٥٥). ولا نريد أن نكذب الشيخ لأنه هو نفسه يكذب نفسه حين يدلى فى التصريح نفسه أن قضية «أبو زيد» : «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبله (...) مهددًا بالضياع (...) لقد أرضيت ضميرى العلمى بالتقرير الذى كتبته ولست مستعدًا لقبول السقوط والانحراف فى الفكر». وهذه أقوال متناقضة، فأغلب الظن أن الشيخ عبد الصبور شاهين - إن لم يكن كاذبًا فى مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتكفير وبأثر رجعى، لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفى - ردًا على ما نشر فى جريدة «عقيدتى» (٤/٢٧) عن قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بينى وبين زوجتى، وعن اجتماع مجلس مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق لبحث قضية (...) والآثار التى ترتبت عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامى ودراسة التقارير التى وردت حول الموضوع : أعلن الأزهر (روز اليوسف ٣ مايو ١٩٩٣ ص ٣) أن لا علاقة للأزهر بما نشر فى صحيفة «عقيدتى»، وأضاف المتحدث الإعلامى : «إن الأزهر يضم لجنتين فقط : اللجنة العليا للدعوة، ولجنة الوعظ والإرشاد، ولم تتم إثارة «قضية أبو زيد» فى أى منهما.

وبصرف النظر عن أكاذيب عبد الصبور، فإن دفاعه المزعوم عن «مفهوم النص» - إن صح - لم يشفع لمؤلفه فى أن يحظى إنتاجه العلمى بالقراءة نفسها الموضوعية غير المتربصة. وأغلب الظن أن «التربص» كان قائمًا منذ صدور «مفهوم النص»، وما أحدثه من أثر إيجابى فيما كتب تقريظًا له، وهو كثير. وكان عبد الصبور شاهين فى انتظار الفرصة لكى ينقض على خطاب «أبو زيد» النقدى. ومن هنا فقد أثار مسألة العدوان على قداسة النص والطعن فيه من زاوية أخرى لابد من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين فى تقريره المغرض، والذى تولدت عنه - بآليات النقل والاتباع - كل الاتهامات التى تتصدر مانشيتات بعض الصحف.

فى أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآنى من دراسته وفق

مناهج التحليل اللغوى المعاصر وأدواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزدوجة للنص، تلك الطبيعة التى تجمع بين الإلهى والبشرى. الله سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التى أوحى بها كلامه هى اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحى)، وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفى أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهى صفة متواترة. والرسالة تعنى الاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل فى اللغة تعليم الله سبحانه وتعالى لآدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد فى سورة البقرة وبناء على فهمه فهمًا حرفيًا - فإن ظاهرة «تعدد اللغات» واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا عن هذه اللغة الأصلية - التى لا نعرف كنهها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية. ومعنى ذلك أن الجانب البشرى فى الوحى، سواء من جهة المتلقى الأول وهو النبى (صلى الله عليه وسلم) أو من جهة اللغة، هو الذى يجب أن يحتل اهتمامنا.

ولكى نزيد القضية وضوحًا وبروزًا جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تنفى بشريته، وكونه بشرًا من لحم ودم لا ينفى المعجزة الإلهية لهذا الميلاد، وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة الله»، الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية ألقيت إلى مريم. وهى مقارنة تهدف إلى كشف تهافت منطق الذين يقفون فقط عند الجانب الإلهى من القرآن، ويدافعون عنه فى مواجهة خطر مزعوم. إن سعى الباحث لإنتاج وعى علمى بالدين وتفسير عقلانى للنصوص يُدخل التاريخ ومصالح البشر عنصرًا جوهريًا فيه هو الخطر الذى يحسبه الخطاب الدينى. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعى إلى الأذهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدوثه» مع الفارق بين الصيغتين وبين المعركتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير فى أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقولة «القدم» يقفون عند الإلهى، ويتصورون للقرآن وجودًا أزليًا فى اللوح المحفوظ خارج التاريخ. أى أن للقرآن وجودًا خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلاله الكنسية فى العصور الوسطى. لكن ذلك لم يمنع الباحث فى أكثر من سياق من نقد أصحاب مقولة «خلق» القرآن وحدوثه، لما قاموا به - حين ناصرهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصومهم، الأمر الذى حول الخلاف الفكرى إلى نزاع سياسى تحسمه السلطة (مجلة القاهرة، أكتوبر ١٩٩٢).

الخلاف إذن خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعًا بين «الظاهرة» في ذاتها، وبين «التصور» الذي ينتجه الناس في عصر معين من الظاهرة. والعلوم الإنسانية - التي ينتمي إليها تحليل الخطاب - تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البُعد البشرى لظاهرة الوحي - والقرآن من ثم - فإنه لا يريد إلغاء البعد الإلهي. إنه يسعى لتأصيل وعي كلي للظاهرة نقيضًا للوعي الجزئي المؤدى إلى خلق «الكهنوت» الذي يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف، بل ويسعى لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. في هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسيدة العذراء. ويمكن أن نضيف هنا كثيرًا من الأدلة الخطابية التي يمكن لأصحاب الخطاب الديني أن يفهموها : هل آدم الذي خلقه الله بيديه ونفخ فيه من روحه - طبقًا لما جاء في القرآن - بشر أم إله ؟! هو بشر بالقطع رغم مصدره الإلهي، فلماذا إذا قلنا إن القرآن من حيث لغته - التي هي اجتماعية بشرية - جانبًا بشريًا هو الذي يعنينا في الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذا قلنا ذلك صرنا كفارًا ملاحدة طاعنين في القرآن والعقيدة ؟!!

يقول عبد الصبور شاهين في تقريره المشبوه تعليقًا على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالحرف الواحد، ولاحظ الإحساس الطاغي بامتلاك الحقيقة في الحكم على الأفكار : «والباحث في هذا المقال يكشف أيضاً عن خلل في الاعتقاد إذ يرى أن الإلهي إذا تجلى في اللغة يكاد يكون بشريًا، وأن الإلهي تجلى في القرآن (التنزيل) كما تجلى في المسيحية في صورة المسيح البشر، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستُبدلت بها للتخفيف عبارة : وهذا تصور غريب ومرفوض). ويواصل التقرير «ففي رأيه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإلهي/ الإنساني، وهي صيغة من التلازم بين الطرفين لكل منهما أثر في الآخر، وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا ؟». ويعود عبد الصبور شاهين في تعليقه على دراسة «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني» ليكرر الاتهامات نفسها مضيفًا إليها تزييف الأفكار، والكذب على لسان الباحث بأقوال لم ترد. ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلا في قسمه الأول لمستويات السياق التي يجب الاهتمام بها ومراعاتها في فهم النص القرآني. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلا تامًا، قافزًا بشكل مباشر إلى النتائج التي يرفضها عارضًا لها بشكل مشوه مبتذل، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبد الصبور شاهين ناقلا :

«يتم فى تأويلات الخطاب الدينى للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التى ناقشها فى القسم الأول. وفى كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلى قديم للنص القرآنى فى اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال تصورات حية فى ثقافتنا». ثم يواصل عبد الصبور شاهين معلقًا ومصدرًا أحكامه التى لا تقبل الرد : «وهذا الكلام الغريب ناشئ عن المقولة التى يؤمن بها وهى (أن القرآن منذ نزل على محمد أصبح وجودًا بشريًا منفصلا عن الوجود الإلهى) فإعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام الله أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبى أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن فى عالم الغيب إنكارًا لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح (موضوعًا) للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلا عن استخدام كلمة (أسطورة) فى وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزًا قبيحًا» أ. هـ.

لن نتوقف طويلا عند الأستاذ الجامعى (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة) الذى لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التى تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة فى القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقى لا مجرد التلاوة. ولنا على تلك الأحكام مجموعة من الملاحظات التى تكشف عن خطاب شاهين المتربص. الملاحظة الأولى البارزة : تصور الشيخ امتلاكه الحقيقة، لأن وجود القرآن فى اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التأكد منها. إنها «تصور» – ضمن «تصورات أخرى» – لعالم الغيب الذى لا يصلح كما قال بحق موضوعًا للفكر. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» – وهو تصور الكثيرين من أصحاب نظرية «القدم» – الحقيقة الثابتة فى عالم الغيب ؟! هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك « «الغيب» ؟! أم هو الإرهاص ؟! إن قول الله تعالى عن القرآن : «بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ» لا يعنى بالضرورة المعنى الحرفى للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقًا مع المنهج العقلى للإسلام للتأويل المجازى للوح والكرسى والعرش.. إلخ. والخلاف حول ذلك يامولانا ليس خلافًا فى «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذى منح «تصورك» صفة الحقيقة المطلقة ؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، الآلية التى حللناها فى «نقد الخطاب الدينى».

الملاحظة الثانية : استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وكونه كلام الله أسطورة مغالطة، بل تزييف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان عن «أسطورة» تصور الوجود

SS

الأزلى فى اللوح المحفوظ. وبقية «التصور» الذى لا يعلمه الشيخ : أن القرآن مكتوب فى اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته فى حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدرى الشيخ ما هو جبل «قاف» هذا ؟! هو جبل أسطورى يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتصوفة فى الحديث عنه وربما نبع تصوره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذى تقع على طرفه الأيمن دائرة، تصور المتصوفة - والحروفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قراءة كتابى «فلسفة التأويل» خاصة ما كتب عن تأويل الحروف ؟! لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأفكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك ؟ كلا، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. إلخ.

الملاحظة الثالثة : الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و «الكفر الصريح» و «إهانة العقيدة» أحكام تفضى إلى ما أفضت إليه من نتائج، لكن الأهم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه فى نقد الخطاب الدينى من محايثة مقولة «التكفير» لبنية الخطاب الدينى. وفى سياق هذه الملاحظة يعيب التقرير على الباحث نقده لخطاب سيد قطب فى الكتاب المشار إليه لأنه يصم كل المخالفين بالكفر. هنا يثور عبد الصبور شاهين لأنه يرى أن وصف المخالفين فى العقيدة بالكفر جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامى قرآنى. يقول عبد الصبور شاهين فى تقريره :

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذى جاء فيه فى سورة البيّنة (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البيّنة) كما جاءت آيات كثيرة فى وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآنى» وبين الخطاب الدينى، فاتهامات الكفر يوزعها الخطاب الدينى على الأعيان والأشخاص - كما هو الحال فى التقرير - فى حين أن الخطاب القرآنى يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نريد أن نلفت انتباه صاحب التقرير - أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات - إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدلالات متدرجة ومتفاوتة فى الخطاب القرآنى، بدءًا من المستوى اللغوى - الذى يعنى الستر والتغطية - إلى المستوى الاصطلاحى. والخطاب القرآنى فى

SS

النهاية – كما يعلم الشيخ – لا يستدل به بمثل هذه البساطة والخفة، التى يعيبها أمثاله – عبر شاشات التلفاز فى المناسبات العصبية – على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هى أن أستاذ اللغويات – أو رئيس قسمها – لم ينتبه أو يشر – ولو من باب النقد والاعتراض – إلى أى من أدوات التحليل المستخدمة فى الأبحاث وهى كثيرة. ويعنى ذلك أن «الخيانة» العلمية التى يقترفها التقرير تبدأ من التزوير لتنتهى إلى الابتذال فالتضحية بالعلم من أجل الوعظ. السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم. ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك فى إحدى محاضراته : لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث ؟؟ كل هذه الضجة ومكافأتى عن قراءة الإنتاج – كل هذا الإنتاج – خمسة وأربعون جنيهًا فقط !

-٦-

يتضاءل إلى جانب اتهام «الطعن فى القرآن» مسألة «الطعن فى الصحابة» فالصحابة من منظور الخطاب العلمى بشر يخطئون ويصيبون. لقد اختلفوا إلى حد التقاتل بالسيف كما هو معروف، فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة فى جانب مناهض لعلى بن أبى طالب. وقبل ذلك اختلف كل من أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أى حول توزيع الثروة، فكان اجتهاد أبى بكر التوزيع بالتساوى وعدم منح السابقة فى الإسلام أية ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخرويًا. وكان رأى عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، وبين من أمن بعد الفتح. هذا الخلاف أفضى إلى نتائج فى السياسات انعكس أثرها على الأوضاع. حين يتصدى البحث العلمى بالتحليل للعوامل التى كانت تؤثر فى هذه الخلافات : هل يخرجه ذلك من دائرة الإسلام ؟ هذا ما يحاول الخطاب الدينى أن يصوره.

الخلاف فى السقيفة عشية وفاة النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية – التى حاول الإسلام القضاء عليها – دخل فيها ؟ كيف نقرأ التاريخ إذن ؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين فلا نتعلم ؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضى التى يؤدى الوعى بها إلى حسن التخطيط للمستقبل ؟! كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الدينى ما تتضمنه

من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعي. يتجاهل ذلك لحساب «التسبيح» بالماضي وإضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص، وهذا هو «الكهنوت» الذي يكرسه الخطاب الديني، ويزعم لنا أن لا كهنوت في الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب، حيث يتنكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التي ذكرتها كل المصادر، والتي اختلف العلماء في تحديد المقصود بها، وهي ظاهرة تتعلق باختلافات في قراءة القرآن وصلت بالبعض – ومنهم عمر بن الخطاب في إحدى المرويات – إلى تخوم التشكك في صحة قراءة القارئ الذي استمع إليه. ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين – قبل أن يتحول إلى واعظ متكسب – درس هذه القضية في أطروحته للدكتوراه، التي نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) وصدرت عن دار القلم بالقاهرة ١٩٦٦، أي منذ ربع قرن من الزمان. في هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين :

> «فالذي نرجحه في معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل لما لا يتغير به المعنى المراد» (ص ٤٣) ثم يعود في (ص ٧٧) ليطلق عليها مصطلح «القراءة بالمعنى» ويرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة القرآن بسبعة أحرف، ويتساءل هل كل هذه القراءات مصدرها النبي صلى الله عليه وسلم ؟ أي هل هي قراءات بالسماع تندرج في مفهوم «السنة» ؟ ويجيب عن هذا السؤال قائلا (ص ٤٤) «ليس من حقنا، ولا في مقدورنا أن نعطي عن ذلك إجابة محددة. ولكن الذي يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقرارًا منه صلى الله عليه وسلم، وبعضها الآخر كان إقرارًا لمن أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطع أن يأتي بحروف النبي على وجه الدقة، لاختلاف اللهجة، وتفاوت القدرة.

هذا هو عبد الصبور شاهين عام ١٩٦٦، يدرك أن «الأحرف السبعة» هي اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسموعة من النبي، بل ويقول إنها من روح التيسير الذي تميز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآنات كثيرة ؟؟ لكن عبد الصبور شاهين – الواعظ وخطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة – يُنكر الحقائق العلمية التي يعلمها، وينفر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التي أدت إلى إلغاء التيسير والرخصة بتثبيت القراءة على قراءة قريش. الفارق بين الباحث

ويبين عبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التى قضت على تعددية القراءة. وقد يكون التفسير الذى يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل فى دائرة الخلاف الفكرى، لكن أن يتنكر عبد الصبور للحقائق، ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزييف والخلط، بل والخيانة العلمية. ويرى الباحث - وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامى - كما يعبر عنه فى القرآن وفى مسلك النبى - مشروع عربى إنسانى، من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التى أطلق عليها اسم «جاهلية» بالمعنى الذى شرحناه فى «نقد الخطاب الدينى». هذا المشروع تحول فى المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف. وكان هناك إصرار من جانب قريش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعى الحرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التى حدثت بعد ذلك فى ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قريش - بنى هاشم وبنى أمية - وهناك صراعات ضد قريش، والخوارج خير مثال لها، وكان قبول الخوارج للتحكيم توقعًا منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مضر» كما ورد فى كتاب «صفين» لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيح «حتى لا يحكمنا مضرى إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة إلى عثمان بن عفان إيذانا بانتقالها إلى البيت الأموى، الأمر الذى أجج الصراع. قد يكون هذا التحليل صائبًا، وقد يكون مخطئًا، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقوَّل عبد الصبور شاهين على الباحث. فى سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشى، أو قراءة قريش، فى تسجيل القرآن، وكل قارئ لكتاب «المصاحف» للسجستانى يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد أنهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نطيل فى قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الابتذال العلمى.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (١٩٩٣) عن القضايا السابقة بعد أن يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة فى عصر النبوة وعن تثبيتها فى عصر عثمان : «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا فى مجال معين من الانتماء الأيديولوجى، الذى يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات، بل وقصدًا إلى التشويه، كأن المسلمين عرفوا فى عهد النبوة (قرآنات) كثيرة فوحدتها خيانة عثمان فى قرآن واحد»، هل تحدث أحد عن «خيانة عثمان» أم المسألة مسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات قوى وصراعات اجتماعية

وسياسية طبيعية فى المجتمعات البشرية ؟ وغنى عن البيان أن وعى الفرد أو نيّته - فى التحليل الاجتماعى - ليس هو بؤرة الاهتمام، فللتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها فى التطور، بصرف النظر عن «نوايا» الأفراد وضمائرهم. لكن عبد الصبور شاهين يصر على استخدام مفردات «التآمر» فيتقول على لسان الباحث : «إن أبا بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقى الخلفاء الراشدين من سلسلة التآمر. وقد ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين قضى على تعددية النص التى تمثلت فى السماح بقراءاته وفقًا للهجات العربية المختلفة، فألغى كل القراءات لحساب القراءة القريشية، وهو كذب وجهل وافتراء، (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هى بالرواية، والقراءة سنة متبعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بنزعة قبلية استثمارًا لمؤامرة السقيفة واستمرارًا لطغيان قريش» أ. هـ.

ها هو شاهين ١٩٩٣ يتنكر لشاهين ١٩٦٦، فينكر أن الأحرف السبعة اختلاف لهجات، ويقرر فى ثقة يحسد عليها أنها «سنة متبعة» وهو ما تردد فى قبوله سنة ١٩٦٦. من الكاذب ومن الجاهل ؟ «من المفترى» ومن تحدث عن تآمر ومؤامرات، إلا عبد الصبور شاهين. لكن عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ ١٩٩٣ لا تنتهى فيعود ليكرر ذلك فى تقريره مرة ثالثة، حيث يقول «ثم نجده (الباحث) يخوض مرة أخرى فى موقف الإسلام من القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية ممثلة فى اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الدينى - القرآن - وفقًا للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة، وهو رأى مردود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقًا، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكلف نفسه عناء البحث عن الحقيقة فى مظانها».

-٧-

هذا الكم من المغالطة والخلط الذى مارسه عبد الصبور شاهين ضد «نقد الخطاب الدينى» اعتمد على قراءة عدة صفحات من الكتاب، أى من الفصل الأول تحديداً علاوة على المقدمة. ولم يتعرض أستاذ اللغويات ورئيس قسم الدراسات اللغوية بكلية دار العلوم بالتحليل أو النقد للمنهجية المستخدمة فى الكتاب للكشف عن «آليات» الخطاب الدينى، أو فى تحليل «منطلقاته». كل ذلك غائب تمامًا رغم أنه موضوع الفصل الأول من الكتاب.

من العبث بعد ذلك كله أن نسأل عبد الصبور شاهين عن عرضه وتحليله ونقده للفصلين الثاني والثالث من الكتاب. لم ير الرجل الفصلين المذكورين فضلا عن أن يقرأهما، لأن غمامة «العداء» والرغبة العارمة في «القتل» و «الاغتيال» حوّلت عضو لجنة الترقيات إلى ما يشبه الكائن الهائج الذي يضرب برأسه في كل اتجاه. ومن شأن مثل ذلك الهياج أن يصيب صاحبه بالعمى الأكاديمي. والأعجب من ذلك ما حدث في اجتماع اللجنة التي تبنت هذه المغالطات لتعبّر عن رأيها الجماعي. ويزداد العجب ليصل إلى درجة الذهول حين تقف الإدارة الجامعية – ممثلة في رئيس الجامعة آنذاك الدكتور مأمون سلامة ونائبه آنذاك أيضاً محمد الجوهري – وراء هذا «الهراء» ضاربة عرض الحائط بتقريرى مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب.

الفارق بين تقرير عبد الصبور شاهين وتقرير محمود علي مكي يجسد الفارق بين «الواعظ» و «الأستاذ». الأول لا يقبل الاختلاف لأنه يتصور امتلاكه للحقيقة بحكم الأقدمية وبحكم الزى والسمت والهيئة والمنصب، بينما يقف الثاني هادئًا راسخًا شامخًا يقدّر كل جهد ويحتلف اختلاف الأنداد، ولا ينقص من قدره أن يلْمس نبوغ التلميذ وتفوقه. «الواعظ» يسوؤه أن يتفوق عليه أحد لأنه يتصور ذلك نزاعًا على السيادة، بينما يغمر «الأستاذ» السرورُ والبهجةُ لأنه ينشغل بتقدم المعرفة لا بنمو حسابه – أو حساباته – في البنوك.

وعبد الصبور شاهين هجر «الأستاذية»، أو لنقل بالأحرى أن الأستاذية هجرته، حين اختار أن يكون وكيلا «للريان»، أي حين اختار أن يكون طالب «مال» متوهمًا أنه قد نال كفايته من «العلم». توهم أنه شبع من «العلم» فانشغل بجمع المال مع أنهما شأنان متعارضان. كانت هذه النقلة علامة تحول «الأستاذ» إلى «واعظ». وليته كان واعظًا حقًا يدعو الناس إلى قيم الحق والخير والخلق القويم، بل تحول إلى «واعظ» بالأجر ومفتٍ تحت الطلب. هكذا يخسر الإنسان – ناهيك بالأستاذ – نفسه، حتى لو كسب العالم كله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ينزعج عبد الصبور شاهين انزعاجًا لافتًا من «النقد»، ويرى أن «النقد» سمة معيبة، وينعى على الكتاب في فصله الأول نقد الأزهر والدولة، ويكاد عبد الصبور شاهين يستعدى الدولة ومؤسسة الأزهر على الباحث حين يصف المؤلف بأنه يتحدث بنغمة «حادة». ورغم أن نقد الدولة ومؤسساتها جزء من مهمة المواطن، ناهيك بالأستاذ الجامعي – وعبد الصبور شاهين نفسه لا يكف عن مهاجمة كثير من مؤسسات الدولة في خُطَبه بمسجد عمرو بن العاص – فإن هذا العداء للنقد من جانبه ينصب على «نقد الخطاب الديني» في المحل الأول.

وهذا ما يفسر نفور عبد الصبور شاهين من نقد الباحث لفكر «سيد قطب»، الذى يتصوره عبد الصبور شاهين فوق النقد. إن فهم «الواعظ» للنقد كما هو واضح فهم مبتسر ومختل، إنه يخلط بين «النقد» و «النقض»، في حين أن الأول لا يعنى ما يعنيه الثانى من «هدم». وهنا نلاحظ أن فهم عبد الصبور شاهين للنقد لا يكاد يتجاوز فهم العوام وصغار الكتاب والشعراء الذى لا يتقبلون من الناقد لكتاباتهم وأشعارهم أقل من «الإطراء» و«المديح». «النقد» أداة وشرط من شروط المعرفة، أداة لتأسيس الجديد، وشرط للتمييز بين الجوهرى والعارض في القديم أو السابق.

ونقد خطاب سيد قطب، بل ونقد الخطاب الدينى جملة، لا يُخرج الباحث من دائرة الإيمان كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس - ونجح للأسف مع بعض أعضاء اللجنة العلمية - بقوله : «إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الدينى، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البديهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة»، ولا نريد أن نطيل في هذه النقطة فقد تكفل رد قسم اللغة العربية بإبراز هذا الخلط والتزييف من جانب كاتب التقرير.

تبقى جزئية مضحكة مبكية في تقرير عبد الصبور شاهين في مناقشته، أو بالأحرى في هذيانه، لكتاب «نقد الخطاب الدينى»، تلك هى النقطة المتعلقة بالدفاع عن «سلمان رشدى»، والربط بين روايته «آيات شيطانية» ورواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ. عبد الصبور شاهين يدّعى قراءة رواية «سلمان رشدى»، بدليل أنه يدعى أن الباحث «غالبًا لم يقرأها»، وبدليل المخالفة نفهم أنه قرأها. الدليل الثانى الذى نستشف منه أنه قرأها قوله عنها إنها اشتهرت بالفساد والهلوسة، وأنها حفلت بنتن أدبى وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد.

هل هذه أحكام من قرأ الرواية ؟ لكن ليست هذه هى المشكلة، بل المشكلة أن عبد الصبور شاهين يزايد على الباحث، فضلا عن أنه يدّعى عليه بالباطل. لم يكن الباحث مشغولا بقيمة رواية «سلمان رشدى»، وإنما ورد الاستشهاد باسم سلمان رشدى وروايته في سياق تحليل آلية المسارعة إلى «التكفير» في خطاب الإسلاميين دون قراءة أو تثبت. أى أن الباحث كان في سياق تحليل منظور عام وأفق ذهنى يتحرك فيه الخطاب الدينى ويحرّك من خلاله الجماهير. لكن تعليق عبد الصبور شاهين حين أهدر السياق الذى ورد فيه الاستشهاد أكّد تحليل الباحث تأكيداً لا يحتاج إلى بيان حين وصف مالا يعلم بالفساد والهلوسة والنتن الأدبى والعفونة، وحين وصف الكاتب بأنه «كافر مرتد».

والذى لا يعلمه عبد الصبور شاهين أن الباحث قرأ الرواية «آيات شيطانية» حين

صدورها، وقبل تلك الضجة التى أثارها الخومينى. وفى رأى الباحث أنها رواية «رديئة» من المنظور الأدبى والجمالى. والروايات الرديئة يتجاهلها النقاد عادة فتموت موتًا طبيعيًا، لكن «الضجة» التى أثارها الخمينى لحشد الجماهير خلف قضية وهمية أعطت للرواية قيمة نابعة من هذا «السُّعار» الذى تلبّس البعض لقتل كاتب. هذا «السُّعار» نفسه أحاط - وما زال - برواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ مع الفارق الأدبى والفنى بين الروايتين. وكثيرًا ما يستطيل الجهّال على الأعمال الأدبية باسم الدين والعقيدة فيخلقون حالة «تربص» بين «الدين» و «الإبداع». تلك هى القضية : أن يتصدى غير المتخصصين للحديث فى مجالات لا يجيدون الحديث فيها. وهذا ما فعله عبد الصبور شاهين متوهمًا - أو موهمًا الآخرين - أن «نقد الخطاب الدينى» يدافع عن «سلمان رشدى» ويضعه فى سلة واحدة مع «نجيب محفوظ».

وعبد الصبور شاهين «الواعظ» لا يكف عن المزايدة، فيتهم الباحث بأنه «يزيد فى الخروج على معايير النقد الموضوعى، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدى فى موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ فى (أولاد حارتنا)».

والحقيقة التى يتجاهلها عبد الصبور شاهين ضاربًا عرض الحائط بأمانة الكتابة الفكرية أن رواية «أولاد حارتنا» فى موقف مشابه تمامًا لرواية «آيات شيطانية» من حيث موقف الخطاب الدينى منهما. لكن عبد الصبور شاهين يريد أن يتظاهر بالدفاع عن «نجيب محفوظ» وعن رواية «أولاد حارتنا»، والأولى به لو كان هذا قصده أن يدافع عن الرجل والرواية من على منبر مسجد «عمرو بن العاص» أو أن يناقش الشيخ محمد الغزالى وغيره من أقطاب الفكر الدينى فى موقفهم من الرواية.

والسؤال الآن : هل يجرؤ عبد الصبور شاهين على الدفاع العلنى عن رواية «أولاد حارتنا»، أم أن القصد من وراء هذه المزايدة تشويه «نقد الخطاب الدينى» ؟! ومن الذى يتجاهل هنا «معايير النقد الموضوعى» : عبد الصبور شاهين أم نصر أبو زيد، الخطاب الدينى الذى يمثله الأول، أم «نقد الخطاب الدينى» الذى يمثله الثانى ؟ حين يتهم عبد الصبور شاهين «نقد الخطاب الدينى» بالخروج على معايير النقد الموضوعى ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، فإنه فى الواقع يكشف عن حقيقة ما حدث له حين رأى صورته متجلية واضحة فى الكتاب.

لقد نجح «نقد الخطاب الدينى» فى أن يعكس لعبد الصبور شاهين ولأمثاله صورتهم، إنْ على مستوى الخطاب أو مستوى السلوك، وهذا ما يفسر حالة «الذعر» التى أصابته حين رأى صورته منعكسة على سطح مرآة «نقد الخطاب الدينى». وكان رد الفعل الأوّلى - وغير

المتعقل بالطبع - محاولة التخفّى وكسر المرآة، وذلك بإلحاق الصفات التى كشفها الكتاب بالكتاب وصاحبه. هكذا يتصور كثيرون أن ما ينعكس فى المرآة يرتد إلى المرآة ذاتها، فيسعون إلى تدميرها، وهذا بالضبط ما يحاوله عبد الصبور شاهين حين يعكس صفاته هو على الكتاب : الخروج على معايير النقد الموضوعى، وتجاهل أمانة الكتابة الفكرية.

ولنر الآن كيف يختتم عبد الصبور شاهين حكمه على «نقد الخطاب الدينى»، وهو الختام المسك الكاشف عن كل السمات التى شرحناها وحللناها فى الكتاب أو فى هذه المقدمة. ها هو «الواعظ» يعتلى منبر الخطابة حاملا سيفه الخشبى طارحًا وراء ظهره كل ما تعلّمه فى سنوات حياته المبكرة، ملخصًا لنا وعيه ومستعرضًا فصاحته وبلاغته :

«ولسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهى إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أية نتيجة سوى تلك النغمة المسرفة، فهو بحق :

جدلية تضرب فى جدلية لتخرج بجدلية تلد جدلية تحمل فى أحشائها
جنينًا جـدليًا متجادلا بذاته مـع ذاتـه، إن صـح التصـور أو التعـبير».

* * *

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - فيما تصور - على «نقد الخطاب الدينى» وعلى «مفهوم النص» وعلى «الإمام الشافعى» بكل هذه الافتراءات، التى بدأت بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن فى القرآن والصحابة، مرورًا بإنكار مبدأ «العلة الأولى» والتهجم على الغيب. وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الدينى المختلفة فى مصر وخارجها. إنه الحصار بهدف القتل، لكن العقل النقدى لا يكف أبدًا عن العمل، فحوّل الخطاب الدينى إلى موضوع للتحليل، وبسلاح النقد وضعه فى حجمه الطبيعى : خطاب مبتذل ركيك، قد ينجح فى قتل الشخص أو فى حصاره، لكنه أبدًا لن ينجح فى إسكات الصوت. ها هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على «نقد الخطاب الدينى» الذى لن يكف أبدًا عن النقد حتى تنجلى الظلمة عن العقل، وتنفتح نوافذه للنور.

مقدمة الطبعة الأولى

استرعت ظاهرة المد الدينى الإسلامى – الظاهرة التى يطلق عليها أصحابها اسم الصحوة – أنظار الكثير من الدارسين والباحثين من تخصصات مختلفة وبتوجهات ورؤى متباينة. وتعددت المداخل، وتناقضت النتائج، واختلط التفسير – تفسير الظاهرة – بالتبرير. وإذا كان من الصعب هنا الإلمام المستوعب بالخطوط والاتجاهات العامة للدراسات والأبحاث التى أجريت، فانه يمكن الاكتفاء بالإشارة إلى الاتجاهات والمواقف الرئيسية. أول هذه الاتجاهات وأكثرها بروزاً اتجاه المؤسسة الدينية الرسمية للدولة الممثلة فى الأزهر، وفى بعض رجال الدين الذين يصنفون عادة فى صفوف «المعارضة الدينية». ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الظاهرة إيجابية فى مجملها، أى من حيث دلالتها ومغزاها، وإن كانت تحتاج للترشيد والتوعية بصفة خاصة. وفى الفصل الأول من هذا الكتاب تعاملنا مع هذا الموقف من منظور التوحيد بينه وبين الظاهرة ذاتها، من حيث أن كليهما يستند إلى الثوابت الفكرية نفسها ويعتمد على نفس الآليات فى إنتاج الخطاب.

أما الاتجاه الثانى فهو الاتجاه الذى تعامل مع الظاهرة بوصفها تعبيراً حضارياً عن واقع جديد، يرفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية. وهذا الاتجاه يتبنى فى الغالب مفهوماً لـ «الخصوصية» يقوم على الانعزال والتقوقع والاكتفاء الذاتى، ويتناسى أن الخروج من أسر التبعية والهيمنة لا يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة، وهى الأصول التى تختزل فى «الإسلام» وحده، وكأن الأمة لم تكن لها حياة سابقة مديدة قبل الإسلام، حياة أنتجت فيها حضارات، وصاغت ثقافات، تمثل «أصولاً» هى الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فليست الأصول، التى تحدد خصوصية الأمة وتصوغ لها هويتها التاريخية ، أصولاً ثابتة ساكنة خامدة معلقة فى الفراغ، بحيث يمكن استدعاؤها وارتداؤها كما يغير الإنسان ثيابه. ويتعدد الممثلون لهذا الاتجاه، وأغلبهم – إن لم يكن جميعهم – لهم إسهاماتهم المتأثرة بقراءاتهم لجانب أو آخر من الثقافة الأوروبية الحديثة، وكانوا ينتمون

بدرجات متفاوتة إلى تيار اليسار السياسي والفكرى بالمعنى العام الذى يستوعب الماركسية والاشتراكية والقومية. وليس يهمنا من ممثلى هذا الاتجاه الثانى من ارتدّوا على أعقابهم وارتحلوا من اليسار إلى اليمين، وحسموا اختياراتهم الفكرية، والاجتماعية والسياسية، بشكل نهائي. لذلك كان الفصل الثانى قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى كما يتجلى فى كتابات حسن حنفى بشكل عام، وفى مشروعه الموسوعى «من العقيدة إلى الثورة» بشكل خاص. ولأن اليسار الإسلامى يقدم قراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الدينى، فضلاً عن نظرته الحيوية للتراث الفكرى فى الإسلام، فقد كان من الطبيعى أن يتركز الحوار فى هذا الفصل الثانى حول آليات القراءة ومشروعية التأويل.

وكان من الضرورى والمنطقى أن ننتقل فى الفصل الثالث من قراءة التراث الفكرى، إلى طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية ذاتها، وهى إشكاليات لم تطرح حتى الآن بشكل علمى موضوعى. ولعل هذا الطرح أن يساهم بشكل أو بآخر فى ترشيد الجدل السجالى القديم والمستمر من جانب الرافضين لمشروعية شعار «الإسلام هو الحل»، وهو الاتجاه الثالث فى التعامل مع ظاهرة المد الدينى. وهذا الاتجاه ينافس فى بروزه الاتجاه الأول - اتجاه المؤسسة الدينية الرسمية - وإن كان لا يطاوله من حيث الانتشار الإعلامى. وليس هذا الاتجاه الثالث وليد حركة المد الدينى أو مجرد استجابة سلبية لها، بل هو تيار أصيل فى فكرنا الحديث، لعل من أبرز ممثليه من يطلق عليهم اسم «التنويريين»، ويطلق على أصحاب هذا الاتجاه الآن اسم «العلمانيين»، وهو اسم يراد به أحياناً الوصم بالكفر والإلحاد والمروق من الدين، وكل ما يستتبع ذلك من أوصاف التبعية والعمالة والخيانة القومية والوطنية.

وليس من قبيل الاستطراد هنا أن نكرر ما هو معروف من أن المعركة شبه الدموية التى دارت حول كتاب طه حسين «فى الشعر الجاهلى» لم تكن معركة ثقافية فكرية حول قضية الشعر الجاهلى موضوع الكتاب. لقد دارت المعركة حول ما طرحه طه حسين فى سياق كتابه بتردد وتواضع قراءة لبعض النصوص الدينية المتصلة بالوقائع التاريخية. والدليل على ذلك أن الطبعة الثانية من الكتاب والتى صدرت باسم «فى الأدب الجاهلى» لم يحذف المؤلف منها سوى تلك السطور عن القرآن وعن مدى إمكانية اعتباره مصدراً للوقائع التاريخية. لم تكن المعركة إذن معركة الشعر بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى، لا العقل الغيبى الغارق فى الخرافة والأسطورة. ولضراوة المعركة وشراسة القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى سيطرة الخرافة والأسطورة تم قمع الخطاب التنويرى. ولقد تكررت المعركة مرة ثانية، وإن على مستوى أكاديمى، حين تقدم محمد أحمد خلف الله لنيل

درجة الدكتوراه من كلية الآداب جامعة القاهرة فى موضوع «الفن القصصى فى القرآن الكريم». ورأى بعض الأساتذة من أعضاء لجنة فحص الرسالة أن بعض ما ورد فى الرسالة من تفرقة بين الحقائق التاريخية وبين القصص القرآنى يخالف حقائق الدين والشريعة. وتم رفض الرسالة، بل وتقرر حرمان المشرف عليها، الشيخ أمين الخولى، من حق الإشراف على أية رسائل علمية تتعلق بدراسة النصوص الدينية.

المعركة فى حقيقتها إذن معركة قديمة فى فكرنا الحديث، وهى ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية أو حول تأويلها، بل هى معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين والتمسك بالمعانى الحرفية للنصوص الدينية. وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة والخرافة أحياناً على أرضها. ولأن النزال غالباً ما يتم بآليات السجال الإيديولوجى دون البدء فى تحقيق وعى علمى بطبيعة النصوص الدينية، وبطرائق قراءتها وتأويلها، تظل الغلبة على هذا المستوى من السجال للخطاب الدينى على الخطاب العقلانى. وقد آن الأوان للخروج من هذا المأزق، والتخلص من عقدة التأويل والتأويل المضاد للنصوص بتحديد طبيعة النص الدينى وآلياته فى إنتاج الدلالة، وهذا هو المشروع الاستكشافى الذى يحاوله الفصل الثالث. وهو مشروع فى حالة تخلق يحتاج لجهود كثيرة، مخلصة ودائبة، كيما يتحقق وينهض على أساس علمى مكين.

وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك فى جدوى التصدى بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الدينى بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن «الدين» مكون جوهرى أصيل من مكونات هذه الأمة، وأنه لابد من ثم أن يكون عنصراً أساسياً فى مشروع النهضة، فإن عليه أن لا يأخذ الخطاب الدينى بظاهر أطروحاته الدعائية الإعلامية. وعليه أن يفهم اليافطات فى سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعى والاستقلال الاقتصادى والسياسى. إن عملية النصب الكبرى الأخيرة – التى لا مثيل لها ربما فى تاريخ البشرية – التى تمت باسم الإسلام لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل العقل. وكانت الأسطورة أن التقوى تجلب البركة وتدر الربح الوفير، وهى أسطورة وقع فى أحابيلها الشيطانية لا العامة والأميون فقط، بل متعلمون ومثقفون وعلماء واقتصاديون. وليس مهماً أن يكون محركهم للوقوع فى الأحبولة الإيمان أو الطمع، مادام غياب العقل والمنطق – بما فى ذلك العقل النفعى الخالص – ارتبط بالحالتين.

ولا خلاف على أن الدين – وليس الإسلام وحده – يجب أن يكون عنصراً أساسياً فى أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين: هل المقصود الدين كما يطرح

ويمارس بشكل إيديولوجى نفعى من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علمياً ينفى عنه الأسطورة، ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية ؟ وليست العلمانية فى جوهرها سوى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذى يفصل الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الدينى يخلط عن عمد وبوعى ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أى فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة. الفصل الأول ممكن وضرورى وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثانى - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الدينى فى محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة، وأية قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟ والهدف الذى يسعى له الخطاب الدينى من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بيِّن لا يخفى على أحد: أن يجمع أصحاب المصلحة فى إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذى ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. لكن عجائب الخطاب الدينى لا تنتهى فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون ! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى فى أوروبا أكثر من ذلك ؟!

وبعد، فإذا كانت هذه الفصول الثلاثة قد سبق نشرها منفصلة - نشر الفصل الأول فى الكتاب غير الدورى «قضايا فكرية»، الكتاب الثامن بعنوان «الإسلام السياسى : الأسس الفكرية والأهداف العملية » صدر فى القاهرة فى شهر أكتوبر عام ١٩٨٩م، ونشر الفصل الثانى فى مجلة «ألِف» التى تصدر عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد العاشر عام ١٩٩٠م، أما الفصل الثالث والأخير فقد ألقى أولاً فى شكل محاضرة فى سلسلة المحاضرات التذكارية التى تلقى كل عام تخليداً لذكرى عبد العزيز الأهوانى، ألقيت فى الذكرى العاشرة، مارس عام ١٩٩٠، ثم نشر بعد ذلك فى الكتاب الدورى «قضايا وشهادات»، العدد الثانى، دمشق عام ١٩٩٠م - فإن وحدتها لا تكمن فقط فى وحدة الموضوع الذى تتناوله، وهو الخطاب الدينى، بل تتجلى بشكل أبرز فى كونها جزءاً حيوياً من منظومة أكبر، منظومة العقل فى صراعه ضد الخرافة، والعدل فى صراعه ضد الظلم، والحرية فى صراعها ضد كل أنماط العبودية والقهر والاستغلال.

نصر حامد أبو زيد

الجيزة فى يونيو ١٩٩٠

الفصل الأول

الخطاب الديني المعاصر
آلياته ومنطلقاته الفكرية

تعتمد هذه الدراسة مجمل الخطاب الديني موضوعاً لها، وذلك دون الأخذ في الاعتبار تلك التفرقة - المستقرة إعلامياً - بين «المعتدل» و«المتطرف» في هذا الخطاب. والحقيقة أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق في الدرجة لا في النوع. والدليل على ذلك أن الباحث لا يجد تغايراً أو اختلافاً، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات، بينهما. ويتجلى التطابق في اعتماد نمطي الخطاب على عناصر أساسية ثابتة في بنية الخطاب الديني بشكل عام، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة. في القلب من هذه العناصر عنصران جوهريان ستتعرض لهما هذه الدراسة بالمناقشة وهما: «النص» و«الحاكمية».

وكما يتطابق نمطا الخطاب من حيث المنطلقات الفكرية، يتطابقان كذلك من حيث الآليات التي يعتمدان عليها في طرح المفاهيم، وفي إقناع الآخرين واكتساب الأنصار والأعوان. وتتعدد آليات الخطاب وتتنوع بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته، ومع ذلك فهناك جامع مشترك يمكن رصده وتحليله، خاصة إذا استبعدنا من مجال تحليلنا آليات الأداء الشفاهي، وقصرنا تحليلنا على الآليات الذهنية والعقلية التي توجد في كل - أو معظم - وسائل هذا الخطاب وأدواته. وتتوقف هذه الدراسة عند ما تعتبره أهم آليات هذا الخطاب، وهي تلك الآليات الكاشفة عن المستوى الإيديولوجي لهذا الخطاب، وهو المستوى الذي يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة، وبين الفقهاء والوعاظ من جهة أخرى، هذه الآليات يمكن لنا إجمالها فيما يلي:

١ - التوحيد بين الفكر والدين وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع.

٢ - تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أو علة أولى، تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية.

٣ - الاعتماد على سلطة «السلف» أو «التراث»، وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهي نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل - في كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية.

٤ - اليقين الذهني والحسم الفكري «القطعي»، ورفض أي خلاف فكري - من ثم - إلا إذا كان في الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول.

ه – إهدار البعد التاريخي وتجاهله، ويتجلى هذا في البكاء على الماضي الجميل يستوي في ذلك العصر الذهبي للخلافة الرشيدة، وعصر الخلافة التركية العثمانية.

ومن الضروري – قبل الدخول في صلب موضوعنا وجوهره – أن نكشف عن بعض مظاهر التطابق بين تياري الاعتدال والتطرف، على مستوى المنطلقات الفكرية، وذلك من خلال «الحوار» الإعلامي الذي بدأت تديره وتشرف عليه سلطات الأمن في مصر بعد اغتيال رئيس الجمهورية السابق. والمتابع لهذا الحوار أو لبعض حلقاته سواء ما يذاع منها عبر الأثير أو ما ينشر في الصحف – يدرك على الفور أنه حوار مستحيل، إنه حوار الصم، أو هو – في بعض الأحوال – حوار بين «الصوت» و«الصدى». في إحدى هذه الحلقات تورط أستاذ جامعي – وكان عميداً لإحدى الكليات النظرية آنذاك – حين جابهه أحد أمراء الجماعات الإسلامية، متسائلاً في خبث عن معنى آيات الحاكمية الثلاث التي وردت في سورة المائدة، فرد الأستاذ قائلاً في يقين وحسم قاطع: «نعم لا حاكمية إلا لله» رددها ثلاث مرات، ثم أردف بعد تردد: «ولكن» ثم أخذ يعدد مظاهر الإيمان في المجتمع المصري.. وبلغ به الحماس في تأكيد تدين المصريين وحسن إسلامهم مبلغاً جعله يزعم أنه، في صلاة الجمعة، يؤم مئات الطلاب في مسجد الكلية ناسياً – غفر الله له – أن يوم الجمعة إجازة، ولا يسمح جهاز الأمن فيها للطلاب بدخول الجامعة. هذا مع افتراض أن للكلية – أية كلية – مسجداً يتسع لمئات الطلاب.

هناك إذن اتفاق وتطابق في الإيمان بالمبدأ – مبدأ الحاكمية – ولذلك لم يتردد الأستاذ، أو يتلعثم في تقرير المبدأ، إنما كان التردد والتلعثم في تكفير المجتمع، وما يتأسس على هذا التكفير من تكفير للسلطة السياسية والحكام الذين يديرون شئون هذا المجتمع. ويتكرر الموقف نفسه – أو ما يشبهه – في طريقة صياغة البيان الذي أصدره مجموعة من علماء الدين مؤخراً، بعد أحداث عين شمس الأخيرة. والذي يبدو لافتاً في هذا البيان أنه لم يتعرض إلا لقضيتين من القضايا الكبيرة التي تثيرها الجماعات الإسلامية في خطابها: التكفير وتغيير المنكر باليد. أكد البيان في القضية الأولى أنه لا يحق لإنسان أن يكفّر إنساناً غيره. وفي القضية الثانية قصر تغيير المنكر باليد على ولي الأمر بالنسبة للمجتمع، وعلى رب الأسرة في حدود ولايته. [1] وقد وردت في البيان عبارة شديدة الدلالة والخطورة في الوقت نفسه فيما يرتبط بمفهوم «الحاكمية»، كما أنها تعكس موقف العلماء من السلطة السياسية، وهو الموقف

---

(١) انظر البيان في جريدة «الأهرام» القاهرية بتاريخ ١٩٨٥/١/٢ وانظر أيضاً: تعليق يوسف إدريس في الجريدة نفسها بتاريخ ١٩٨٩/١/٩، وكذلك تعليق حلمي مراد في جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٨٩/١/١٠.

الذى يمثل أساس الخلاف مع «المتطرفين». تقول هذه العبارة: «إن المسئولين لا يردون على الله حكماً، ولا ينكرون للإسلام مبدأ»، وهى عبارة مراوغة، تدين وتبرىء فى الوقت نفسه. إنها – فى ظاهرها – تبرىء وهى من حيث هذا المظهر موجهة للعامة، أما من حيث حقيقة معناها ودلالتها فهى تدين. إن اعتماد العبارة فى صياغتها على النفى يوهم أنها تثبت – بطريق المخالفة – براءة الحكام مما تتهمهم به الجماعات الإسلامية، لكن الحقيقة أن العبارة تنفى عن الحكام صفة «الكفر» لتنسب إليهم – بهذه الصياغة – صفة «العصيان» ماداموا لا يردون أحكام الإسلام ولا مبادئه، وهم فى الوقت نفسه لا يطبقونها.

إن الخلاف بين «المعتدلين» و«المتطرفين» يكمن إذن فى «تكفير» الحاكم والمجتمع، وإن كنا سنكتشف بعد قليل أن هذا الخلاف خلاف «هامشى» وليس خلافاً «جوهرياً» كما يوهم البيان السابق. والخلاف حول مبدأ «تغيير المنكر باليد» إنما هو خلاف حول التوقيت – توقيت التطبيق – لا التطبيق ذاته. يقول الشيخ محمد الغزالى – أحد العلماء الذين صدر البيان باسمهم – فى حديث لجريدة «الشعب»: «إن الوثنية كانت المنكر الأكبر، فماذا صنع النبى عليه الصلاة والسلام معها ؟ إنه لم يهدم صنماً حول الكعبة التى نصلى إليها حتى بلغ الحادية والستين من عمره. أى قبل وفاته بعامين، كان يغير المنكر بلسانه، ويعدّ الأمة لتغييره باليد فى أول فرصة سانحة، وقد سنحت هذه الفرصة عند فتح مكة». وإذا كان هذا الرأى يؤمن بالتروى والتريث و«التدرج» فى انتظار الفرصة السانحة، فإن كاتباً آخر – من ممثلى تيار الاعتدال – كتب مقالة فى الجريدة نفسها عنوانها «لابد من تغيير المنكر باليد»، وذهب فيها إلى أن هناك اتفاقاً بين علماء السلف على أنه «لا يشترط للقيام بمهمة الحسبة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) موافقة ولى الأمر وإذنه، إذ كيف يكون الإذن شرطاً ضرورياً إذا كان الأمر والنهى موجهين فى بعض الأحيان إلى الحاكم نفسه أو إلى بعض من يوليهم ثقته».

ولا يكفى الكاتب فى مقاله الاستناد إلى سلطة السلف، بل يوحد بين الآراء والاجتهادات وبين «الإسلام» ذاته، فيقرر فى يقين وحسم أن «هذا هو جوهر الموقف الإسلامى المعتدل.. إذا كان الإسلام نقطة البدء والمرجع، فإن الإسلام لا يدين العنف فى ذاته، الإسلام لا يعادى المبدأ بإطلاق ولكن يضع له الشروط والضوابط» [٢]. فى هذا النمط من الخطاب «المعتدل» نلاحظ بعضاً من آليات الخطاب الدينى التى أشرنا إليها – والتى سنناقشها تفصيلاً بعد ذلك – وهى هـنا:

---

(٢) عادل حسين: العدد السابق من جريدة «الشعب»، وانظر أيضاً: علاء محيى الدين (أمير إحدى الجماعات): الجماعة الإسلامية بين العنف والحوار، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٨٩/١/١٤، وتعليق عادل حسين عليه بالعدد نفسه من الجريدة.

«التوحيد بين الفكر البشرى والإسلام/ الاستناد إلى سلطة السلف والتراث/ اليقين الفكرى والحسم الذهنى».

إذا كان بيان العلماء يرفض تكفير الحكام والمجتمع فإنه قد امتنع أيضاً عن تكفير فكر الشباب. وهذه هى نقطة الخلاف الوحيدة بين هذا البيان وبين بيان صدر قبل ذلك عن المؤسسة الدينية الرسمية بتوقيع «شيخ الأزهر» أثار العديد من ردود الفعل العنيفة والحادة من جانب المعتدلين والمتطرفين على السواء. ومن الواضح أن بيان العلماء كان يستهدف، فى أحد جوانبه على الأقل، تخفيف حدة التوتر التى أثارها بيان الأزهر، هذا إلى جانب ما يحققه للسلطة السياسية – أمام الجماهير على الأقل – من التفاف العلماء حولها. لذلك حرصت السلطة السياسية – ممثلة فى وزير الأوقاف – على إشراك بعض رموز المعارضة من العلماء، وهكذا اشترك الشيخ الغزالى، واستدعى الشيخ يوسف القرضاوى من «قطر» على عجل، كما صرح بذلك لجريدة «الشعب»، ولعل هذا يفسر لنا تقديم العلماء لأنفسهم – بين يدى البيان – بأنهم ليسوا «من علماء السلطة ولا من مفكرى الشرطة» كما يفسر لنا أيضاً عدم رضائهم – الغزالى والقرضاوى خاصة – عن محصلة هذا البيان، فقد وصفه القرضاوى فى تصريحه لجريدة «الشعب» بأنه : «لا يكفى وحده لحل القضية، بل قد يفسر من وجهة نظر الشباب الذى يوصف بالتطرف بأنه خدمة للحكومة، ومبرر لضرب العمل الإسلامى كله والجماعات الإسلامية كلها باسم ضرب التطرف» (٣).

إن بيان الأزهر المعبر عن فكر المؤسسة الدينية الرسمية يرد على التكفير بمثله قائلاً: «إن الإسلام حق وحقيقة، وليس عبارات أو أقوالاً ينقصها العمل، وإن تلك الأعمال المدمرة التى نشرت (فى الصحف) تنذر بالخطر على المجتمع. إن الأمور بمقاصدها، وإن الأزهر الشريف ليدعو إلى الوقوف بحزم وعدل ضد هذه الفئة القائمة باسم الدين، إذ الإسلام منها وممن يحترفونها براء «ومعظم النار من مستصغر الشرر»، فليأخذ المجتمع كله حذره، وليطهر مساجده وأنديته من قالة السوء ومن مثيرى الفساد ومن الداعين إلى الخروج على النظام» (٤) إن الرد على التكفير بمثله يؤكد ما نذهب إليه من أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشى وليس خلافاً أساسياً، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته، تماماً كما أن الخلاف حول مبدأ «تغيير المنكر باليد» – كما سبق أن رأينا – خلاف حول «التوقيت» أو «الظرف المناسب» لا حول المبدأ ذاته.

---

(٣) جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٨٩/١/١٧.

(٤) جريدة «الأهرام» بتاريخ ١٩٨٩/١٢/٢١.

إن التكفير – فى الحقيقة – يمثل أيضاً إلى جانب «الحاكمية» و«النص» عنصراً أساسياً فى بنية الخطاب الدينى بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء، غاية الأمر أنه واضح معلن فى خطاب المتطرفين، كامن خفى فى خطاب المعتدلين.

وإذا كان من المعروف أن تكفير المجتمع والحاكم – بل كل المجتمعات والحكام والأنظمة على وجه الأرض – قد بدأ فى عالمنا العربى المعاصر فى كتابات «سيد قطب» استناداً إلى مفهوم «الحاكمية»، فقد كان فكر قطب – فى جانب كبير منه – بمثابة رد على ما اعتبره الإخوان المسلمون آنذاك انفراداً بالسلطة والحاكمية من جانب ضباط الثورة. (٥) وإذا كنا سنعرض فيما بعد لتحليل مفهوم الحاكمية ولبيان أبعاده، فإن الذى يهمنا هنا هو :

أن التكفير ظل مبدأ محايثاً للخطاب الدينى المعاصر يكمن حيناً ويظهر حيناً آخر، اعتماداً على قرب المتحدثين به – أو بعدهم – من جهاز السلطة.

لذلك لم يكن غريباً – وإن كان مفاجئاً فى الزمان والمكان – أن يعلن أحد العلماء الذين ساهموا فى صياغة البيان «المعتدل» – فى برنامج تليفزيونى – أنه سجد – أو صلى ركعتين – شكراً لله على هزيمة ١٩٦٧. والتعليل الذى قدمه الشيخ لا علاقة له بالشعور الدينى السوى الذى يؤمن بأن الله – سبحانه وتعالى – يشكر على «الضراء» كما يشكر على «السراء» بل علل الشيخ شكره لله – وصلاته له – بأن الهزيمة حاقت بـ «الشيوعيين» وأن الله قد خذلهم. (٦) ولا يحتاج الإنسان لأدنى جهد ليدرك أن المقصود بالشيوعيين نظام الحكم فى الستينيات. والشيوعية – من منظور الشيخ – معناها الإلحاد. ومن الطبيعى – من منظور الشيخ – أن يكون انتصار إسرائيل – دولة أهل الكتاب من اليهود – على الشيوعيين الملاحدة أمراً يثير الفرح والبهجة فى نفس المؤمن. ولسنا هنا بصدد مناقشة صحة تصور الشيخ أو خطئه، وإنما الذى يهمنا هنا «التكفير» الذى يوجهه الشيخ إلى حكام تلك الفترة رغم أنهم مثل خلفائهم فى السبعينيات أو الثمانينيات «لا يردون على الله حكماً، ولا ينكرون للإسلام مبدأ».

---

(٥) انظر فى تطور تفكير «قطب» من خلال تطور علاقة الإخوان المسلمين بثورة يوليو من جهة، وعلاقة قطب بتنظيم الإخوان من جهة أخرى: حسن حنفى: أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة ضمن كتاب «الدين والثورة فى مصر» المجلد الخامس، «الحركات الدينية المعاصرة» مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨م، ص ١٦٧ – ٢٠٠.

(٦) انظر فى بعض ردود الفعل التى أثارها الحديث: رفعت السعيد: لا يا شيخ شعراوى، جريدة «الأهالى» بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٣.

ليس غريباً إذن هذا الموقف وإن كان - كما قلنا - مفاجئاً في المكان والزمان، فالمكان هو الجهاز الإعلامي الجماهيري الخطير التأثير، الذي تسيطر عليه الدولة التي تعتبر نفسها امتداداً للنظام الذي يلصق به الشيخ تهمة الكفر. وإذا كان معروفاً أن كل ما يصدر عن هذا الجهاز يخضع لرقابة دقيقة فليس من الصعب أن يستنتج الإنسان «موافقة» المسئولين على كل ما قيل. أما المفاجأة من حيث الزمان فهي أن «التكفير» الذي تعلنه الدولة على لسان أحد علمائها «المعتدلين» يصدر في الوقت نفسه الذي يبدو فيه أن الدولة تجند علماءها وإعلامها للقضاء على هذا «المرض الذي يكاد يفتك بجسم الأمة» كما جاء في بيان شيخ الأزهر. وإذا كان «التكفير» - كما هو واضح - جزءاً من بنية الفكر الديني جملة فهو كذلك جزء من إيديولوجية الدولة سواء في تبرير توجهاتها الاقتصادية والاجتماعية، أو في مواجهة خصومها من المعارضين. وليس بعيداً عن أذهاننا استخدام رئيس الجمهورية السابق هذا السلاح الأيديولوجي بشكل واسع - في خُطَبه وأحاديثه - ضد كل خصومه السياسيين، بصرف النظر عن اتجاهاتهم وانتماءاتهم.

ولكن الشيخ المعتدل - محمد متولي الشعراوي - نسي في غمرة تعبيره عن سعادته وبهجته بهزيمتنا - أو لعله تناسى - أن يفتينا في أمر ضحايا تلك الحرب، هل هم «شهداء» يجوز الترحم عليهم، أم أنهم مجرد «قتلى» لنظام ملحد كافر يحق للمؤمنين - من أمثاله - أن يبصقوا على دمائهم؟ وما بال الشيخ اليوم يلقي بنفسه وفكره في أتون السياسة، الذي كان دائماً ما يمتنع عن الخوض فيه؟ «كان كلما سئل في موضوع في السياسة امتنع عن الإجابة، وأذكر أن محرر إحدى المجلات الأسبوعية المصرية قد سأله في مقابلة مشهورة، عن رأيه في اتفاقية كامب ديفيد. فكان رده أنه لا يتكلم في السياسة، وفي اعتقادي أن الامتناع التام عن معالجة الشئون السياسية يتناقض مع دعوة الشيخ، ومعه معظم الحركات الإسلامية المعاصرة، القائلة إن الإسلام دين ودنيا، وإن الإسلام لا يعرف انفصالاً بين الدين والسياسة. ويبدو أن الدين والسياسة لا ينفصلان في نظر القطب الكبير إلا عندما يكون السؤال محرجاً».[7] وقد يبدو الامتناع عن الخوض في السياسة نوعاً من «التقية» والحرص على المركز والمنصب والجاه، ولكنه يمثل - علاوة على ذلك كله - تأييداً باطنياً عميقاً.

وكما يتفق المعتدلون والمتطرفون في هاتين الركيزتين الأساسيتين، «التكفير» و«تغيير المنكر باليد»، يتفقان كذلك - رغم الخلاف الظاهري والجدل المتبادل - في كثير من القضايا

---

(٧) فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة. دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦، ص٢٣.

الثانوية، أو التى يزعم بعض المعتدلين أنها كذلك. ويكفينا هنا الاستشهاد بموقف الجميع من «الآداب والفنون». فيذهب كثير من شباب «الجماعات» إلى تحريم فنون الغناء والموسيقى والتشكيل بشكل خاص، ويعتبرون العروض المسرحية نوعاً من اللهو المكروه. أما الشيوخ المعتدلون فيرون أن الإسلام ليس ضد الفنون والآداب الراقية، وأن التحريم ينصب على تلك الفنون والآداب التى تثير الغرائز، وتخاطب فى الإنسان جانبه الحسى المادى. وقد يتفق نقاد الأدب والفن مع جانب من هذه الصياغة، وهو الخاص بإثارة الغرائز، ويستبعدون كل ما كان هذا شأنه من مجال الأدب والفن. أما مخاطبة الحواس فلا يمكن أن تكون معياراً تحاكم على أساسه الفنون، فهو معيار يؤدى فى الواقع إلى نفى كل الفنون التشكيلية واستبعادها، أى يؤدى إلى «التحريم» من باب خلفى، ذلك أن هذه الفنون جميعاً تعتمد على التأثير الحسى فى أداء وظائفها الجمالية.

وإذا كانت الفنون التشكيلية، وكذلك فنون الغناء والموسيقى، تمثل إشكالية فعلية فى الخطـاب الدينـى كله، بحكم إصراره على التمسك الحرفى بالنصوص الثانوية، فإن هذه الإشكالية يجب ألا يكون لها وجود فى مجال النصوص الأدبية فى خطاب يفترض أنه يتأسس على نص «معجز» أدبياً بشكل خاص. ومع ذلك فللخطاب الدينى معاركه التى لا تنتهى مع نصوص أدبية، يستحيل أن يقال عنها أنها «تثير الغرائز» أو «تخاطب الحواس». أقرب هذه المعارك – وأقدمها فى الوقت نفسه – معركته مع رواية «أولاد حارتنا» للكاتب نجيب محفوظ، التى صودرت ومنع نشرها فى مصر منذ ما يزيد على أربعين عاماً. وبعد أن منح الكاتب جائزة نوبل، وتضمن قرار لجنة منح الجوائز إشادة خاصة بهذه الرواية، أمل البعض من الأزهر أن يعيد النظر فى قرار المصادرة والمنع. ولكن أصوات «المعتدلين» ارتفعت احتجاجاً واستنكاراً لهذا المطلب، وتهدد الشيخ محمد الغزالى وتوعد فى عموده بالصفحة الأخيرة من جريدة «الشعب» : «هذا ديننا» متمثلاً بالقرآن الكريم فى وجه المطالبين بذلك قائلاً: «وإن عدتم عدنا». لقد قرر الخطاب الدينى الرسمى – منذ ما يقرب من نصف قرن – أن هناك تعارضاً بين الرواية والعقيدة، وها هو الخطاب «المعتدل» يرفض مجرد استئناف الحكم، أو إعادة النظر فى القرار، يرفض بكل حسم ويقين وقطع [8].

(٨) حاول الكاتب أحمد بهجت أن يدافع عن الرواية، لكن دفاعه انتهى إلى تأييد فكرة عدم نشرها فى مصر، «إعـادة نشـرها» على حد تعبيره. انظر عموده اليومى بجريدة «الأهـرام» : «صندوق الدنيا» بتاريخ ٧ و ١٩٨٩/٢/٨. ومما له دلالة فى هذا الصدد أن رواية نجيب محفوظ «عبث الأقدار» قد طبعتها دار «الشروق» للنشر والتوزيع طبعة مبسطة للأطفال، بعد تغيير عنوانها إلى «عجائب الأقدار» لأن الأقدار – بتعبير أحمد بهجت – لا تعبث.

وليس هذا حال الخطاب الدينى فى مصر وحدها، أو فى العالم العربى وحده، بل هذا ديدن الخطاب الدينى فى العالم الإسلامى كله، فقد أحدثت رواية نشرت بالإنجليزية فى بريطانيا دوياً هائلاً فى هذا العالم، خاصة فى الهند وباكستان وإيران، هذا فضلاً عن ثورة المسلمين فى كل من انجلترا وأمريكا وتظاهرهم ضد دار النشر والمؤلف، ومطالبتهم بمصادرة الرواية. وقد قامت فى كل من الهند وباكستان مظاهرات قُتل فيها - فيما نقلت وكالات الأنباء - عدد من المتظاهرين. وقد أصدر الإمام الخومينى - الزعيم الروحى للثورة الإيرانية - بياناً تضمن فتوى بإهدار دم المؤلف، واعتبر ذلك واجباً على كل مسلم يتمكن منه، والمسلم الذى يقتل فى سبيل أداء هذا الواجب يعد شهيداً وينال الخلود فى الجنة. وقد رد المؤلف الهندى الأصل - واسمه «سلمان رشدى» - على الاتهام قائلاً: «ليس فى الرواية هجوم على الإسلام، ولا تتضمن أى استهزاء بالعقيدة، كما أنها لا تعنى توجيه إهانة لأحد. وأنا أشك أن يكون الإمام الخومينى أو أحد من المعترضين فى إيران قد قرأ الرواية، بل هم فى الغالب يستندون فى أحكامهم على الرواية إلى العبارات أو الجمل المنتزعة من سياقها... وإنه لأمر مخيف أن يكون رد فعل الناس بهذه الدرجة من العنف ضد رواية - مجرد رواية - يتصورون أنها تهدد العقيدة، وتقف ضد التاريخ الإسلامى كله» (٩).

فى هذه الجملة الأخيرة من حديث مؤلف رواية «الآيات الشيطانية» - وهى شبيهة بما صرح به نجيب محفوظ مراراً بلغته الهادئة المسالمة - تكمن - أو بالأحرى تتكشف - معضلة الخطاب الدينى وأزمته. ولسنا هنا بصدد مناقشة القيمة الأدبية لهذه الرواية أو تلك، فهذا أمر له مجاله وله علماؤه المختصون. ومن المؤكد أن رجال الدين وعلماءه ليسوا من أهل الاختصاص فى هذا المجال، لكنهم - رغم ذلك - يقيمون من أنفسهم حراساً مدافعين عن العقيدة ضد أخطار من صنع أوهامهم وخيالهم. ومع افتراض صحة وجود تناقض ما بين تأويلهم وفهمهم للعقيدة وبين بعض الأعمال الأدبية أو الفنية فهل معنى ذلك أن العقيدة هى بالضرورة الأضعف والقابلة دائماً للانكسار والهزيمة؟ ألا يعنى هذا التصور المبنى على الخوف الدائم أن الضعف والتهافت كامن فى بنية الخطاب الدينى ذاته؟ وليت علماءنا يتعلمون من الموقف المستنير لبعض رجال الكنيسة الذين رفضوا بشدة المطالبة - مجرد المطالبة - بوقف عرض إحدى الروايات السينمائية «الإغراء الأخير فى حياة المسيح» أو مصادرتها، بدعوى أنها تعرض صورة للمسيح تتناقض مع ما ورد فى النصوص الدينية. وكانت وجهة نظر هؤلاء الرجال المستنيرين أن المسيحيين المؤمنين أنفسهم قادرون - إذا أرادوا - على «إسقاط» هذه

---

(٩) The Mainich Daily News, Japan, No. 23705, Febraury 16, 1989, p.1.

الرواية، بالامتناع عن مشاهدتها ومقاطعة «العرض». وهكذا يتخلى رجال الكنيسة عن منطق «الوصاية» الذى يصر رجال الدين عندنا على ممارسته على العقول والقلوب.

> لذلك كله ترى هذه الدراسة أنه من قبيل الظلم الفادح، فضلاً عن عدم الدقة العلمية، التعامل مع ما يطلق عليه «الصحوة الإسلامية» من خلال خطاب «الجماعات» وحده، أى بمعزل عن السياق العام للخطاب الدينى بشقيه «الرسمى» و «المعارض» على السواء. قد يوهم الفصل بين خطاب «الجماعات» والخطاب الدينى العام أن هذه الظاهرة نبت دخيل على تربة الفكر الدينى، وهذا بالضبط ما تروج له أجهزة الأمن، وما يوحى به الخطاب الدينى الرسمى. ومعنى أنها نبت دخيل أن الحل الوحيد هو استئصالها من التربة، ولا مجال لذلك إلا بالفأس. هذا هو الظلم الفادح الذى يجب على الباحث لا ألا يساهم فيه فحسب، بل أن يقف بكل وسائله وأدواته ضده. إن هؤلاء الشباب ضحايا بكل معنى الكلمة، وإذا كان يبدو أحياناً فى سياق بعض الأحداث والمواقف أنهم جلادون فإن الجلادين الحقيقيين هم الذين ملأوا عقولهم – عبر أدوات البث والإعلام الجديدة والمختلفة – بكل ما تمتلىء به من أفكار، وضعوا بها فى أيديهم السياط والجنازير، بل والقنابل.

ويتجلى عدم الدقة العلمية واضحاً فى النظر إلى فكر الجماعات بوصفه امتداداً طبيعياً ناتجاً عن تأثر مباشر ببعض اتجاهات الفكر التراثى، وبخاصة تراث المدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات «ابن تيمية» و«ابن القيم» بشكل خاص، والحقيقة أن مثل هذا التصور يعد إهداراً للعلل المباشرة القريبة، وثبأ للعلل البعيدة غير المباشرة. إن أى تشابه بين فكر الجماعات وفكر تلك المدرسة لابد أن يكون قد مر عبر «وسيط» الخطاب الدينى المعاصر، وهذا الوسيط ليس بالتأكيد وسيطاً محايداً. إنه يعيد إنتاج الفكر التراثى من خلال موقفه الأيديولوجى الخاص وهذا المنتج هو مصدر التأثير المباشر فى خطاب الجماعات.

إن أطروحات هؤلاء الشباب فى حقيقتها أطروحات «غير نضيجة» على حد تعبير الشهرستانى فى وصفه لأفكار المعتزلة الأوائل. ويتبدى عدم النضج فى أنها أفكار متناثرة لا يجمعها نسق فى ذاتها، وإنما تستمد تناسقها وانتظامها حين توضع فى نسيج الخطاب الدينى العام. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء الشباب لا يقدمون للدين مفهوماً أو رؤية تختلف – أو

تتعارض – مع الرؤى والمفاهيم المطروحة فى الخطاب الدينى العام، لكنهم يتحولون بهذه الأطروحات من مجال الخطاب إلى مجال الفعالية والحركة، وذلك بحكم اكتوائهم بكل آلام الواقع ونفورهم من كل مفاسده وتشوهاته.

أولاً: آليات الخطاب

يصعب في الحقيقة في تحليل خطاب ما الفصل بين آلياته ومنطلقاته الفكرية، فكل منهما يحتوى الآخر ويدل عليه دلالة لزوم. وكثيراً ما تتداخل الآليات والمنطلقات إلى درجة التوحد في الخطاب الديني خاصة، حتى ليستحيل التفرقة بينهما. وسيؤدى هذا التداخل في تحليلنا إلى الوقوع أحياناً في تكرار نرجو ألا يكون أكثر من طاقة القارىء على الاحتمال. وقد كان من آثار هذا التداخل أننا ترددنا كثيراً بأيهما نبدأ تحليلنا: بالآليات أم بالمنطلقات، وقد بدأنا بالآليات دون مرجّح في الحقيقة سوى حدس خافت أن المنطلقات تتأسس – من الوجهة المنطقية الصورية على الأقل – على الآليات، هذا بالإضافة إلى أنه تم في الفقرة السابقة التعرض لبعض منطلقات الخطاب الديني التي نرجو أن تكون قد مهدت تمهيداً كافياً لتحليل آليات هذا الخطاب، وذلك قبل مناقشة أهم وأخطر منطلقاته الفكرية بعد ذلك (١٠).

وإذا كنا في هذا التحليل سنتوقف عند خمس آليات، هي التي استطعنا رصدها حتى الآن، فمن الواجب ألا نزعم أنها تستوعب كل آليات الخطاب الديني، فلا شك أن مجال الرصد والإضافة – بمزيد من العمق والدقة في التحليل – سيظل مفتوحاً، سواء بالنسبة للآليات أو بالنسبة للمنطلقات. إن هذه الآليات الخمس تمثل – في تقديرنا – الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه. ونفس الحكم ينسحب على المنطلقين الفكريين اللذين سنتناولهما بالتحليل بعد ذلك.

---

(١٠) في التفرقة بين الآليات والمنطلقات في الخطاب الديني بصفة خاصة نقدم هنا اقتراحاً إجرائياً قابلاً للنقاش، هو: المنطلقات الفكرية تمثل في هذا الخطاب الأسس التي لا ينكرها في جدله مع الخصوم، ويُعدّ النقاش فيها أو إنكارها خروجاً على الدين والعقيدة، ولا يتسم موقفه من الآليات بسمة التشدد تلك، بل قد ينكر أنه يلجأ إلى بعض هذه الآليات، خاصة ما يكون تناقضها مع الخطاب العلمي واضحاً.

التوحيد بين الفكر والدين

منذ اللحظات الأولى فى التاريخ الإسلامى - وخلال فترة نزول الوحى وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشرى والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبى محكوماً بالوحى أم محكوماً بالخبرة والعقل. وكثيراً ما كانوا يختلفون معه، ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلىء بها كل وسائل الخطاب الدينى وأدواته: من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث. ورغم ذلك يمضى الخطاب الدينى فى مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات، متجاهلاً تلك الفروق التى صيغت فى مبدأ «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

ولا يكتفى الخطاب الدينى بذلك، بل يوحد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب الدينى بإلغاء المسافة المعرفية بين «الذات» و «الموضوع» فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء - ضمنى - بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهى الكامن فى هذه النصوص. وفى هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الدينى المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هى منطقة «الحديث باسم الله»، وهى المنطقة التى تحاشى الخطاب الإسلامى - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقاربة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به فى حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء فى القرون الوسطى.

ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أن هذه الآلية تتداخل مع آليات أخرى وتشتبك بها، فآلية «اليقين الذهنى والحسم الفكرى» - مثلاً - يمكن أن تعد إحدى نتائجها، وإن كان هذا لا ينفى استقلالها بوصفها إحدى آليات الخطاب. أما آلية «إهدار البعد التاريخى» فهى تعد -

في جانب منها – جزءاً من بنية آلية «التوحيد بين الفكر والدين»، وذلك أن التوحيد بين «الفهم» و«النص» – حيث يقع الفهم في الحاضر، وينتمي النص إلى الماضي (لغة على الأقل) – لابد أن يعتمد على «إهدار البعد التاريخي». والخطاب الديني المعاصر يبدو في هذا كله وكأنه يصدر عن مسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل. وقد مر بنا في الفقرة السابقة بعض الاستشهادات التي تمثل هذا التوحيد بين الفكر البشري والدين، فالجميع يتحدثون عن «الإسلام» – بألف ولام العهد – دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه. وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجتهاداتهم أصبح هو الآخر استناداً إلى «الإسلام» الذي كثيراً ما تضاف له صفة «الصحيح» فصلا له عن «الزائف» الذي يمثل اجتهاداً آخر. وإذا كنا لسنا هنا بصدد الحكم على هذا الاجتهاد أو ذاك، فإن الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته، بل شاغلنا الأساسي الكشف عن ذلك الاقتناع بامتلاك «الحقيقة» في الخطاب الديني. وهو الاقتناع الذي جعله يتخلى عن كثير من فضائل الخطاب السلفي.

يقول واحد من ممثلي تيار الاعتدال: «ليس هناك إسلام تقدمي وآخر رجعي، وليس هناك إسلام ثوري وآخر استسلامي، وليس هناك إسلام سياسي وآخر اجتماعي، أو إسلام لسلاطين وآخر للجماهير، هناك إسلام واحد، كتاب واحد، أنزله الله على رسوله، وبلغه رسوله إلى الناس» [11]. وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، ذلك التاريخ الذي شهد «تعدداً» في الاتجاهات والتيارات و«الفرق» التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص. ولكن هذا الإصرار على وجود إسلام واحد، ورفض التعددية الفعلية، يؤدي إلى نتيجتين بصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب أو ذاك. النتيجة الأولى: أن للإسلام معنى واحداً ثابتاً لا تؤثر فيه حركة التاريخ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات، فضلاً عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد. النتيجة الثانية: أن هذا المعنى الواحد الثابت يمتلكه جماعة من البشر – هم علماء الدين قطعاً – وأن أعضاء هذه الجماعة مبرأون من الأهواء والتحيزات الإنسانية الطبيعية.

لكن الخطاب الديني لا يسلم أبداً بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره، بل كثيراً ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها. يقول نفس الكاتب في سياق آخر: «افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي، ستجدها ناصعة في كل مرحلة، مكتوبة بفصيح اللسان وصريح

(١١) فهمي هويدي: القرآن والسلطان، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢، ص٧.

العبارة: كما تكونون يكون دينكم» [١٢]. وها هو كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام: الإسلام «المستأنس» وهو الذى تباركه السلطة السياسية وترعاه، والإسلام «الحقيقى» إسلام القرآن والسنة وإسلام الصحابة والتابعين .[١٣] والإسلام «الحقيقى» فى نظر هذا الكاتب هو الإسلام الذى يفصح عنه العلماء فى خطابهم، لأنهم – وحدهم – القادرون على فهم الإسلام الصحيح. ومعنى ذلك أن سلطة التأويل والتفسير لا ينبغى أن تتجاوز هذه الدائرة، «فمن ادعى على الكتاب والسنة، وطعن فى علماء الأمة فليس بمأمون على تعاليم الدين، ومن أخذ عن العلماء وكتب المذاهب مهملاً دلائل القرآن والحديث، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع» [١٤].

> وهكذا ينتهى الخطاب الدينى إلى إيجاد «كهنوت» يمثل سلطة ومرجعاً أخيراً فى شئون الدين والعقيدة، بل يصل إلى حد الإصرار على ضرورة التلقى الشفاهى المباشر فى هذا المجال عن العلماء.

ذلك أن «دراسة الشريعة بغير معلم لا تسلم من مخاطرات ولا تخلو من ثغرات، وآفات... وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقى العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون: لا تأخذ القرآن من مصحفى، ولا العلم من صحفى»[١٥].

> إن هذا التناقض فى الخطاب الدينى بين إنكار وجود «كهنوت» أو «سلطة مقدسة» فى الإسلام – على المستوى النظرى والإجرائى – وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها – على المستوى التطبيقى والفعلى – إنما يمثل تناقضاً خطيراً ينسف من الأساس المنطلقات الجوهرية لهذا الخطاب، كما يكشف فى الوقت نفسه عن الطبيعة الإيديولوجية التى لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصل منها، زاعماً «موضوعية» مطلقة وتجرداً تاماً عن «التحيزات» والأهواء الطبيعية فى البشر.

---

(١٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

(١٣) يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، ط٢ ١٩٨٤، ص ٢٢٤.

(١٤) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

(١٥) المرجع السابق، ص ٩٢.

رد الظواهر إلى مبدأ واحد

إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى، لا يبلغه إلا العلماء، يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى، وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى العادى والطبيعى، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فاعلية «العقل» فى شئون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى العادى، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التى لا تناقش. وإذا كانت كل العقائد تؤمن بأن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر، الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول. إنه يقوم بإحلال «الله» فى الواقع العينى المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه. وفى هذا الإحلال يتم- تلقائياً - نفى الإنسان، كما يتم إلغاء «القوانين» الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى. أو من سلطة العلماء.

فى هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق والمبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة «علمية» بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف «الأشعرى» القديم، الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب «جبرية» شاملة، تمثل غطاء إيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع.

وإذا كنا لانريد استباق مناقشة آلية «الاستناد إلى التراث الآن، فإننا نكتفى هنا برصد التشابه فى توظيف الآلية. إن معاداة «العلمانية» والهجوم المستمر عليها فى الخطاب الدينى المعاصر يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسلبه إحدى آلياته الأساسية فى التأثير، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التى يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة الأوروبى من العلم والعلماء، فإن موقفه فى الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذى يستنكره نظرياً، وهذه نقطة سنعود لها فى سياق هذه الفقرة بعد قليل.

إن رد الظواهر كلها «طبيعية واجتماعية» إلى علة أولى أو مبدأ أول، من شأنه أن يقود بالضرورة إلى «الحاكمية» الإلهية، بوصفها مقابلاً ونقيضاً لحاكمية البشر. وهكذا ترتبط هذه الآلية بمفهوم «الحاكمية» وهو أحد المنطلقات الأساسية فى الخطاب الدينى، ليساهما معاً فى الهجوم على العلمانية، «إن العلمانية تنسجم مع التفكير الغربى الذى ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه، فعلاقته به علاقة صانع الساعة بالساعة، صنعها أول مرة، ثم تركها تدور بغير حاجة إليه. وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان، وخاصة فلسفة أرسطو الذى لا يدبر الإله عنده شيئاً من أمر العالم... بخلاف نظرتنا نحن المسلمين إلى الله، فهو خالق الخلق، ومالك الملك، ومدبر الأمر، الذى أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً، ووسعت رحمته كل شيء، ورزقه كل حى، لهذا أنزل الشرائع، وأحل الحلال، وحرم الحرام، وفرض على عباده أن يلتزموا بما شرع، ويحكموا بما أنزل وإلا كفروا وظلموا وفسقوا» [١٦] . وليس مهما هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبراً عما يسميه الكاتب «التفكير الغربى» كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً فى الخطاب الدينى، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربى» من دلالات وإيحاءات «بغيضة» فى واقع عانى – ومازال يعانى – من سيطرة الاستعمار «الغربى» واستغلال حلفائه المحليين.. المهم – من منظور هذا الخطاب – مد سيطرته من خلال تكريس مبدأ «الحاكمية» الذى يرد كل شيء إلى الله ويلغى فاعلية الإنسان.

ولا يكتفى الخطاب الدينى بتوظيف هذه الآلية لتكريس هذا المبدأ فحسب، بل يوظفها أيضاً فى هجومه على كثير من اجتهادات العقل الإنسانى فى محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفهمها. ويتم ذلك باختزال كل اجتهاد من هذه الاجتهادات ورده إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهالكة فى تعبير الخطاب الدينى عنها. يتم اختزال «العلمانية» الأوروبية فى صفة واحدة هى مناهضة الدين، أى أنها تتحول إلى حركة لا دينية، مبدؤها الرئيسى وشغلها الشاغل «فصل الدين عن الدولة»، لكن الغريب فى الخطاب الدينى أن يتباكى على ما حدث من تأصيل لهذا المبدأ فى الواقع الأوروبى، رغم إدراكه الواضح لمسئولية رجال الكنيسة بسبب مناهضتهم الدموية – باسم الدين والعقيدة – للعلم والعلماء [١٧]. وبدلاً من أن يحاذر الخطاب الدينى مقارفة نفس الخطيئة يضع نفسه فى خندق الكنيسة ذاته بمهاجمة العلمانية وتكفيرها بوصفها «ردة»، ورغم أن العلمانية أبعد ما تكون عن التأصيل فى واقع المجتمعات الإسلامية، فإن الخطاب الدينى – فى سعيه الدائم لمد سيطرته، ولتأبيد الواقع

---

(١٦) المرجع السابق، ص ٢١٦.

(١٧) انظر: سيد قطب : المستقبل لهذا الدين، طبعة خالية من أية بيانات، وهنا فى الغالب صورت طبعة دار الشروق لتماثل أرقام الصفحات، فصل «الفصام النكد» ص ٢٧ – ٥٤ .

الراهن – يتحدث عنها بوصفها خطراً ماثلاً، «المنكر يستعلن، والفساد يستشرى، والعلمانية تتحدث بملء فيها» ويحرص هذا الخطاب حرصاً له دلالته ومغزاه على الربط بين العلمانية المزعوم خطرها وبين الماركسية، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضاً فى «الإلحاد»، بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما وبين الحركة الصهيونية فيضيف : «والماركسية تدعو إلى نفسها بلا خجل، والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل»[١٨] وتصل المبالغة إلى حد الزعم «إن عندنا الآف العلمانيين من أتباع ماركس وهيدجر وسارتر قد تعلموا أن يسايروا كل ما يأتى من أوروبا.. إنهم يؤمنون بنظرية المسايرة إيماناً قوياً» [١٩].

وليس هذا الخلط مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» فى الخطاب الدينى، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية، فليس مهماً على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس إن «الدين أفيون الشعوب»، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجهاً إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدى هذا الاختزال غايته الإيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الدينى – بمثل هذا التأويل والاختزال – مقولة ماركس، فى حين أراد أن يدحضها، وبالطريقة نفسها يتم اختزال «الداروينية» فى مقولة يصوغها الخطاب الدينى بشكل منفّر، وهى «حيوانية الإنسان» ، ويتم بالمثل اختزال «الفرويدية» فى «وحل الجنس». يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبى ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة وعلى التصورات الكنسية بـ «تأليه العقل» – لاحظ الصياغة – ثم انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر، وابتدأ القرن التاسع عشر بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان معه، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هى الإله، (كذا) فهى التى تنشىء هذا العقل، وهى التى تطبع فى حس الإنسان ما تراه. بذلك تضاءل دور العقل، وتضاءل معه الإنسان، لم يعد هذا الإنسان إله نفسه ولا إله شىء من الأشياء، إنما أصبح من مخاليق الطبيعة ومن عبيد هذا الإله. ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر، الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية، ويصوره غارقاً فى وحل الجنس إلى الأذقان، والثانى يرد

---

(١٨) يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، سبق ذكره، ص ١١٠ وص ٧٣.

(١٩) أحمد عبد الرحمن: المستر توماس وحوار فوق السحاب، جريدة «الشعب» بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٤.

تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد، ويصور الإنسان مخلوقاً ضئيلاً سلبياً، لا حول له ولا قوة أمام إله الاقتصاد، بل إله أداة الإنتاج (٢٠).

ليس مهماً أيضاً في سياق الخطاب الديني إهدار مبدأ «الجدل» الذي يعد من أسس الفكر الماركسي ومن أولياته، وليس مهماً دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعي الإنسان بوصفه أداة التغيير و «الفاعل» في التاريخ والواقع، فالخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشويش الإيديولوجي. وقد حاول الخطاب الديني مؤخراً أن ينفي عن هجومه على العلمانية معاداة العلم والمعرفة العقلية، فلجأ إلى حيلة «تكتيكية» كشفت - عكس المراد منها - عن تهافت هذا الخطاب وتناقض مقولاته ومنطلقاته. لجأ بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة عن طريق ترجمة المصطلح الدال عليها إلى «الدنيوية» بدلاً من «العلمانية»، غافلاً عن أن مثل هذا التوجيه يضع الحركة الإسلامية المعاصرة في الجانب النقيض للمفهوم من الدنيوية وهو الأخروية، الأمر الذي يتناقض مع المنطلق الرئيسي لهذه الحركة، والذي يذهب إلى أن الإسلام «دين ودنيا». وهكذا نرى أن آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» تكاد تكون آلية فاعلة في معظم جوانب الخطاب الديني، وأنها آلية لا علاقة لها بالشعور الديني الطبيعي والعادي وإن كانت تحاول الاستناد إليه لأهداف إيديولوجية.

الاعتماد على سلطة «التراث» و «السلف»

مرت بنا بعض الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية في الخطاب الديني، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى «نصوص» لا تقبل النقاش، أو إعادة النظر والاجتهاد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته. وبعبارة أخرى يقوم الخطاب الديني باستثمار آلية «التوحيد بين الفكر والدين» في توظيف هذه الآلية. أما بالنسبة للآلية الثانية: «آلية تفسير الظواهر بردها إلى مبدأ واحد»، فإنها موجودة بذاتها في ذلك الجانب من التراث الذي يستند إليه الخطاب الديني المعاصر.

(٢٠) سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٧م، ص٥٢. وأيضاً صفحات ٧٣، ٨٧، ٨٩. وعن فهم الخطاب الديني للماركسية انظر رد فؤاد زكريا على مصطفى محمود: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر، القاهرة ص ٢٢، ١٩٨٧م، ص ١٩٧ - ٢٢٢. وانظر كذلك رده على محمد عمارة في فهمه للداروينية : الإسلاميون المعاصرون وثقافة الغرب، مجلة «العربي»، الكويت، العدد رقم: ٣٦٢، يناير ١٩٨٩م.

ومن الواضح أن الخطاب الديني يتعمد تجاهل جانب آخر من التراث، يناهض توظيف هذه الآلية، ويردها على أصحابها، وهذا في حقيقته يمثل «موقفاً» نفعياً إيديولوجياً من التراث، موقفاً يستبعد منه «العقلي» والمستنير ليكرس الرجعي «المتخلف». ولعل هذا ما يدفع البعض لاستخدام نفس الآلية، مستنداً إلى العقل المستنير في التراث، متوهماً بذلك أنه يمكن أن يحارب التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. [21] والحقيقة أن هذا الموقف النفعي من التراث في الخطاب الديني يساعده في توظيف آلية «إهدار البعد التاريخي» وذلك كما سيتضح حين نتعرض بالتحليل لهذه الآلية.

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين كانوا على وعي بوجود مجالات لفعالية النصوص، ومجالات أخرى لفعالية العقل والخبرة لا فعالية للنصوص فيها. وقد ظل هذا الوعي حياً حاضراً في ضمير الجماعات والأفراد، ولم ينل من وضوحه في العقل والضمير تلك الخلافات الدامية التي ظل المسلمون ينظرون إليها بوصفها خلافات «مصالح» دنيوية، لا خلافات عقائد دينية. وقد كان الأمويون - لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الديني المعاصر - هم الذين طرحوا مفهوم «الحاكمية» بكل ما يشمل عليه من دعوى فعالية النصوص في مجال الخصومة السياسية وخلافات المصالح، وذلك حين استجاب معاوية لنصيحة ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله. وهذه المسألة سنعود إليها تفصيلاً في مجال تحليل مفهوم الحاكمية، لكنها هنا تكشف عن بداية عملية تزييف الوعي، وهي عملية ظل النظام الأموي يمارسها بحكم افتقاده إلى الشرعية التي ينبغي أن يقوم عليها أي نظام سياسي. وقد ظل الالتجاء إلى الأسلوب الأموي مسلكاً سائداً في كل أنماط الخطاب الديني المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية في تاريخ المجتمعات الإسلامية.

احتاج النظام الأموي إلى تثبيت شرعيته على أساس ديني يتلاءم مع مبدأ «الحاكمية» الذي غرسه، فكانت مقولة «الجبر» التي تسند كل ما يحدث في العالم - بما في ذلك أفعال الإنسان - إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة. ثم تحول هذا المبدأ من بعد، وتطور مع تطور الفكر الأشعري، في سياق تطور حركة الواقع والفكر، حتى انتهى إلى إهدار قانون «السببية». وإذا كان الفكر الأشعري قد حاول في مجال الفعل الإنساني أن يقيم نسبة ما بين الفاعل والفعل أطلق عليها اسم «الكسب»، فإنه في مجال الطبيعة، يجعل العمل لله مباشرة. يذهب الغزالي في رده على الفلاسفة إلى أن الله هو الفعال على الحقيقة في كل جزئيات العالم

---

(٢١) تمثل كتابات حسن حنفي في جانب مهم منها هذا الاتجاه، وهو اتجاه يحتاج لنقاش موسع في دراسة أخرى، انظر الفصل التالي من هذا الكتاب.

وأحداثه، وأن هذا هو معنى الخلق والفعل. وإذا كان معنى «الخلق» - كما يفهمه الغزالى من النصوص وإن كان يوحد بينه وبين العقيدة ذاتها - هو الإيجاد من العدم فى كل لحظة، فإنه هو أيضاً معنى الفعل وهو «إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحداثه». (٢٢) ومن الطبيعى بعد هذا التوحيد بين «الخلق» و «الفعل»، أن ينكر الغزالى «الفعل الطبيعى» وذلك ليتجنب الإيهام بأن الطبيعة «خالقة». إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الغزالى، فالإحراق لا يتسبب ضرورة عن النار لأن العلاقة بين الفعل والفاعل علاقة ضرورية، وليست كذلك العلاقة بين النار والإحراق. (٢٣) إن العلاقة بينهما علاقة «لزوم» لا علاقة «ضرورة»، إنها أشبه بالعلاقة بين المصباح والضوء، أو العلاقة بين الشخص والظل، وهذه ليست علاقة «ضرورية» وليست من ثم «من الفعل فى شىء» إلا على سبيل التوسع والمجاز.

وليس من الضرورى - فيما يرى الغزالى - إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم، وإن المصباح سبب وجود الضوء، أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل، ذلك أن الفاعل لا يكون «فاعلاً صانعاً» بمجرد أن يكون سبباً، ولكنه يكون فاعلاً لأنه سبب الفعل «على وجه مخصوص» أى «على وجه الإرادة والاختيار». ومن الواضح أن الغزالى أوقع نفسه فى إشكالية لغوية، وفى شبكة من الألفاظ المترابطة كالفعل والخلق والخالق، وأنه - علاوة على ذلك - خلط بين مجالات الفكر الدينى الكلامى - المستند إلى مفاهيم أشعرية - وبين مجالات البحث فى الطبيعة. وانتهى به ذلك إلى إهدار قوانين السببية. من هنا جاء الاعتقاد الخطير الذى ساد الخطاب الدينى فى الثقافة العربية أن النار لا تحرق، وأن السكين لا تقطع، وأن الله هو الفاعل من وراء كل الأسباب.

وحين يستند الخطاب الدينى المعاصر إلى هذا الجانب من التراث فإنه يتعمد تجاهل الجانب الآخر، مثل اتجاه «أصحاب الطبائع» من المعتزلة والفلاسفة. ويتم ذلك فى أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول، ورد الاتجاه الثانى إلى تأثيرات أجنبية انحرفت به عن الإسلام الحقيقى. ها هو سيد قطب يحدثنا عن «الجيل القرآنى الفريد» - جيل الصحابة - الذى يرتد تفرده - من منظور الكاتب - إلى أنه استقى معرفته ووعيه من «نبع القرآن وحده ثم ما الذى حدث؟ اختلطت الينابيع، صبت فى النبع الذى استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقهم، وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود ولاهوت

---

(٢٢) أبو حامد الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٤ ، ١٩٦٦، ص ١٣٩.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٣٥، وص١٣٩.

النصارى، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات. واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً. وتخرج من ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل» (٢٤). ولا ينبغي أن نخدع هنا بهذا التعميم الذي يسحبه الكاتب على عصور الإسلام كلها – حاشى العصر الأول – من أنها خضعت لكارثة «اختلاط الينابيع»، ذلك أنه – كما سنشير بعد قليل – يعتمد كثيراً من اجتهادات بعض فقهاء تلك العصور ومفكريها.

ورغم هذا الموقف الانتقائي «النفعي» من التراث – أو ربما بسببه – لا يتورع الخطاب الديني عن التفاخر بهذا الجانب الذي يرفضه من التراث، ولكن هذا التفاخر ينحصر في مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلي عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية. (٢٥) وليست هذه المباهاة في حقيقتها إلا مبرراً يطرحه الخطاب الديني يسمح للمسلم بـ «استيراد» الثمرات المادية للتقدم الأوروبي والثورة الصناعية بوصفها «بضاعتنا ردت إلينا». إننا – طبقاً للخطاب الديني – نسترد ثمرات «المنهج التجريبي» الذي أخذته أوروبا عن أسلافنا، لكننا لا نأخذ عنها ما سوى ذلك من «كفر» والعياذ بالله، يقصد العلمانية، ذلك لأن أوروبا قطعت ما بين المنهج الذي اقتبسته وبين أصوله الاعتقادية الإسلامية، وشردت به بعيداً عن الله في أثناء شرودها عن الكنيسة، التي كانت تستطيل على الناس بغياً وعدواناً باسم الله (٢٦). وهكذا يخضع الإنجاز الأوروبي لمثل ما خضع له التراث من انتقائية ونفعية.

ولا يكتفي الخطاب الديني في استناده إلى التراث بآلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد»، بل يعتمد نفس المنهج الانتقائي النفعي حين يتعرض بالنقاش لكثير من القضايا. ورغم أننا سنناقش بعض هذه القضايا حين نناقش مشكلة النصوص، فمن المفيد في هذا السياق الإشارة إليها. يعتمد سيد قطب – مثلاً – تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامة وهو – قطب – بصدد مناقشة مبدأ الجهاد. وليس يهمنا هنا مناقشة رأي قطب أو رأي ابن القيم، إنما الهام هو التسليم باجتهاد ابن القيم دون مناقشة، والأهم من ذلك

---

(٢٤) معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٤.

(٢٥) انظر : فهمي هويدي: القرآن والسلطان، سبق ذكره، ص١٦. وانظر أيضاً سيد قطب: هذا الدين، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، إنديانا، أمريكا ١٩٧٠م، ص٦٦ – ٨٧.

(٢٦) سيد قطب: معالم في الطريق، سبق ذكره، ص ١٣، وانظر أيضاً: الإسلام ومشكلات الحضارة، سبق ذكره، ص ١٧٣ – ١٧٤، وص ١٧٦.

التسوية بين ذلك الاجتهاد وبين الإسلام ذاته، يقول قطب عن المواقف التى حددها ابن القيم للمسلمين من غير المسلمين: «وهذه المواقف هى المواقف المنطقية التى تتفق مع طبيعة هذا الدين وأهدافه، لا كما يفهم المهزومون أمام الواقع الحاضر، وأمام هجوم المستشرقين الماكر»[٢٧]. وحين يناقش فى تفسيره حد السرقة ومجال تطبيقه، لا يناقش تصورات الفقهاء الذين يعتمد عليهم، إنما يورد آراءهم مورد «النصوص» التى لا تقبل جدلاً أو نقاشاً، ولا يتنبه لخطورة هذه الآراء إذا ما طبقت فى الواقع الراهن كما يحلم بذلك كل من يطلقون على أنفسهم اسم «الإسلاميين». وطبقاً لهذه الآراء التى يوردها قطب يشترط فى المسروق الذى يقام فيه الحد أن يكون فى مكان مغلق أو بتعبير الفقهاء: «أن يكون محرزاً وأن يأخذه السارق من حرزه، ويخرج به عنه». وهذا معناه أنه لا يعد سارقاً يقام عليه الحد كل من يهرب من البلاد بعد أن يستولى على أموال بعض المواطنين - أو يحصل على قروض من البنوك - ما دامت هذه الأموال لم تكن محرزة. وثمة شرط آخر أشد خطورة، وهو ألا يكون للسارق فى المال المسروق نصيب، أى أن يكون المال مملوكاً ملكية خاصة للمسروق منه، وبديهى أن هذا الشرط لا يتوافر فى بيت مال المسلمين، أو الخزانة العامة، فكل من يستولى على بعض هذا المال العام -أو كله - لا يقام عليه الحد، لأن له «نصيباً فيه فليس خالصاً للغير»[٢٨] وهكذا ينحصر مجال تطبيق حد السرقة على النصابين وصغار اللصوص، وهذا هو الإسلام الذى يطرحه الخطاب الدينى على الناس، ويبشرهم بأنه قادر على حل مشكلات الواقع.

ويكاد الخطاب الدينى المعاصر - علاوة على ذلك - يتمسك بالشكليات ويحرص عليها، مهدراً كليات الشريعة ومقاصدها، فالعبادات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه - مثلها مثل التشريعات - تهدف إلى نفع الناس وتحقيق المصالح، ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف فى كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات. ولكن بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات، وأخرجوا الأولى من مجال المقاصد والمصالح، وهذا هو الموقف الذى يتبناه الخطاب الدينى المعاصر ويدافع عنه، ويطلق على أصحابه فى التراث اسم «المحققين» تمويهاً بأن الاجتهاد الآخر ليس صائباً، وأن أصحابه ليسوا من المحققين. يقول القرضاوى: «وأنا مع المحققين من علماء المسلمين فى أن الأصل فى العبادات هو التعبد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد، بخلاف ما يتعلق بالعادات والمعاملات .. فلا يجوز أن يقال: إن إنفاق المال على فقراء المسلمين، أو على المشاريع

(٢٧) معالم فى الطريق، ص ٦٧.

(٢٨) فى ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط٣، د.ت الجزء السادس، ص١٤٩.

الإسلامية النافعة، أهم من فريضة الحج الأول، أو أن يقال : إن التصدق بثمن هدى التمتع والقران فى الحج أولى من ذبح النسك الذى تعظم به شعائر الله، ولا يجوز أن يقال : إن الضرائب الحديثة تغنى عن الزكاة ثالثة دعائم الإسلام، شقيقة الصلاة فى القرآن والسنة المطهرة»(٢٩).

اليقين الدينى والحسم الفكرى

سبق أن أشرنا إلى التلاحم العضوى بين هذه الآلية وآلية «التوحيد بين الفكر والدين» الأمر الذى نأمل أن تجليه هذه الفقرة. ولا شك أن هذا التلاحم العضوى بين هاتين الآليتين فى الخطاب الدينى المعاصر هو الذى يقود أصحابه إلى المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً، وتكفيرهم أحياناً أخرى. إن هذا الخطاب لا يتحمل أى خلاف جذرى، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية، وكيف يحتمل الخلاف الجذرى وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة ؟ إن ظاهرة «الجماعات الإسلامية» مثلاً لا يصح أن يسمح بمناقشتها أو بالكتابة عنها إلا للعلماء «أهل العلم بالإسلام» ذلك «أن أقلاماً كثيرة : جاهلة أو حاقدة أو مأجورة، خاضت فى الموضوع بغير علم، ولا هدى، ولا كتاب منير، فكان على أقلام أهل العلم بالإسلام، أن تبين ولا تكتم، فتأتى البيت من بابه، وتضع الحق فى نصابه » (٣٠) . وفى محاولة لتقديم تعريف لما هو «التطرف» – وهو ظاهرة معقدة تحتاج لتعاون مجموعة من المتخصصين فى مجالات مختلفة – يصر الخطاب الدينى أنه جهة الاختصاص الوحيدة، فلا قيمة لأى بيان أو حكم «ما لم يكن مستنداً إلى المفاهيم الإسلامية الأصلية، وإلى النصوص والقواعد الشرعية، لا إلى الآراء المجردة، وقول فلان وعلان من الناس، فلا حجة فى قول أحد دون الله ورسوله» (٣١). وبناء على هذه الأصول – التى يستند فيها الكاتب بالطبع إلى آراء فلان وعلان من القدماء – يخرج من إطار «التطرف» الآراء المتشددة التى يتبناها الشباب فى مجال «الغناء والموسيقى والرسم والتصوير وغيرها، مما يخالف اجتهادى شخصياً فى هذه الأمور، واجتهاد عدد من علماء العصر البارزين، ولكنه يتفق مع العديد من علماء المسلمين، متقدمين ومتأخرين ومعاصرين. والواقع أن كثيراً مما ينكر على من نسميهم المتطرفين، مما قد يعتبر من التشدد والتنطع، له

---

(٢٩) الصحوة الإسلامية، ص٦٦.

(٣٠) المرجع السابق، ص٣.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٧.

أصل شرعي في فقهنا وتراثنا، تبناه بعض المعاصرين ودافعوا عنه ودعوا إليه» (٣٢) ويدخل في هذا الكثير «المؤصل» في التراث التزام المرأة الحجاب أو النقاب، وإطلاق اللحية للرجال، ولبس الجلباب بدل القميص والبنطلون، وتقصيره إلى ما فوق الكعبين، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها.

> وهكذا، فالخطاب الديني حين يزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب، يتسع للتشدد والتنطع، بل والتطرف، ولكن الخلاف إذا تجاوز السطح إلى الأعماق والجذور احتمى الخطاب الديني بدعوى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يمثلها، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع، وهنا يذوب الغشاء الوهمي الذي يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرف.

وإذا كان البعض يرى أن وصف الآخرين بالكفر، حتى لو كانوا يختلفون في عقائدهم ومنطلقاتهم الفكرية معنا، تطرف وتعصب، بل ومسلك غير متحضر، فإن الخطاب الديني يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الديني : «ورأينا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين بدينه كفاراً تعصباً وتطرفاً، مع أن أساس الإيمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق، وأن مخالفه على باطل، ولا مجاملة في هذه الحقيقة»(٣٣).

يقوم الخطاب الديني مثلاً بافتراض أن الإسلام قد تم عزله وإقصاؤه عن حركة الواقع، ثم يقوم – انطلاقاً من هذه الفرضية التي يحولها إلى حقيقة لا تحتمل الشك– بتفسير كل مشكلات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية، ويرى في العودة إلى الإسلام والاحتكام إلى الشريعة حلاً لكل تلك المشكلات. هكذا تبدو هذه القضية بديهية في الخطاب الديني، الذي لا ينشغل بطرح أي تساؤل عن لماذا، وكيف، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلامية، أو التي كانت كذلك، مع أنها تساؤلات جوهرية تمثل لب المشكل. وبدون مواجهة هذه التساؤلات، ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قدرياً، يستعصي على الفهم والتحليل، ولا يقبل التفسير. والواقع أن الأمر يبدو كذلك في الخطاب الديني، أي يبدو هذا الانفصام المفترض بين الإسلام

(٣٢) السابق نفسه ، ص ٤٢.

(٣٣) المرجع السابق نفسه، ص ٤٠.

والواقع حدثاً قدرياً، ولعل هذا يفسر عجز الخطاب الدينى عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاء برفع شعار «الإسلام هو الحل»، ويتم طرح المشكل باختصار وتبسيط شديدين: «كان بيدنا سلاح استخدمناه، مرة للانتصار، ثم ألقيناه فمضينا على طريق الهزيمة والاندثار ... ... وعندما يطلق سراح القرآن، سوف يطلق سراح هذه الأمة»(٣٤).

هكذا ينتقل الخطاب الدينى من الافتراض، إلى توصيف الواقع، إلى اقتراح الحل فى ثقة ويقين وحسم قاطع، وكأنه يطرح أولويات أو بديهيات، الخلاف حولها «كفر» أو جهل فى أحسن الأحوال. وإذا كان ذلك التحليل المبسط للواقع يعكس رؤية عاجزة عن فهمه وإدراكه، فإنه يؤدى – من جانب آخر – إلى التستر على حقيقة أوضاعه ومشكلاته، وذلك بإرجاعها جميعاً إلى عامل واحد. ويعتمد الخطاب الدينى بالطبع فى تحليله ذاك على بعض النصوص الدينية المؤولة تأويلاً خاصاً، مثل «لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أولها» ويظن الاستناد إلى النصوص وحدها فيه الكفاية. إن هذا الدين «صنع الأمة المسلمة أول مرة، وبه يصنع الأمة المسلمة فى كل مـرة يـراد فيهـا أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مـرة» (٣٥) وليس من الضرورى أن يحدد الخطاب الدينى – بنفس الحسم واليقين والقطع – توقيت ذلك «الانفصام» الذى وقع بين الواقع والدين، ولا أن يرصد علله وأسبابه. وإذا كان البعض يعود بهذا الفصام إلى فترة الصراع الذى وقع بين المسلمين فى منتصف القرن الأول أو قبله بقليل، فإن البعـض الآخـر يـرد ذلك إلى الضـعف العـام الذى أصاب البناء السياسى للامبراطورية الإسلامية، وانتهى بالقضاء على وحدتها، والقضاء على الخلافة ذاتها (٣٦). ورغم استمرار الخلافة استمراراً شكلياً تحت سيطرة حكم المماليك فى مصر، ثم انتقالها بعد ذلك – أو بالأحرى نقلها عنوة – وبعد سيطرة الأتراك على مصر إلى تركيا ذاتها، فإن الخطاب الدينى يعتبر أن ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء لنظام الخلافة الشكلى كان بمثابة طرد للإسلام وقضاء على دولته (٣٧).

وإذا كانت نقطة البداية – على أهميتها – غامضة، فإن البحث عن العلل والأسباب يتسم أيضاً بقدر هائل من الغموض، ويؤدى ذلك كله إلى تعميمات خطابية تتسم بالحسم

---

(٣٤) فهمى هويدى: القرآن والسلطان، ص١٨ – ١٩.

(٣٥) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص ٤٠.

(٣٦) انظر: سيد قطب : هذا الدين، سبق ذكره، ص ٢٨، وانظر أيضاً فهمى هويدى: القرآن والسلطان، ص ٢٠ – ٢١.

(٣٧) انظر: يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، ص ٩٦.

واليقين والقطع. ومن الطبيعى أن يقود ذلك إلى الخلط بين الأسباب والنتائج، وعلى ذلك يتم تحميل حركة المد الاستعمارى الأوروبى مسئولية تخلف العالم الإسلامى، تجاهلاً لحقيقة أن تخلف العالم الإسلامى كان أمراً واقعاً سهّل لحركة الاستعمار مهمتها فى تعميق هذا التخلف وفى محاولة تأبيده. وإذا كانت مناهضة كل أشكال الاستعمار بكل الوسائل والأساليب الممكنة أمراً لا خلاف عليه، فإن تحميل أوروبا وحدها كل المسئولية يؤدى فى الخطاب الدينى إلى تحويلها إلى «شيطان» يتحتم مناهضة كل ما يصدر عنه. لكن الخطاب الدينى - والحق يقال - يفصل بين المنجزات المادية والمنجزات الفكرية والثقافية فى الحضارة الأوروبية، فيتسامح فى أخذ الجانب الأول، بل يدعو إليه ويحبذه، ويحرم الأخذ من الجانب الثانى، واصماً إياه بالجاهلية والكفر «إن اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له - ومباحث الأخلاق بجملتها، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجملتها - فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة، لا النتائج العامة المستخلصة منها، ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها - إن هذه الاتجاهات كلها فى الفكر الجاهلى - أى غير الإسلامى - قديماً وحديثاً، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية، وقائمة على هذه التصورات، ومعظمها - إن لم يكن كلها - يتضمن فى أصوله المنهجية عداء ظاهراً أو خفياً للتصور الدينى جملة، وللتصور الإسلامى على وجه خاص.إن حكاية أن الثقافة تراث إنسانى لا وطن له ولا جنس ولا دين هى حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية، دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم، ولا التفسيرات الفلسفية للإنسان نفسه ونشاطه وتاريخه، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعاً. ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصايد اليهودية العالمية» (٣٨).

وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده فى الحاضر معتمداً فى تحقيق مطالبه المادية على أوروبا، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته فى الماضى مستنداً إلى تراثه الدينى. ويتم تكريس هذا الوضع المتردى لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته، وذلك أن الخطاب الدينى لا يطرح أفكاره تلك بوصفها اجتهادات، وإنما يجزم أن أطروحاته هى الإسلام. «إن الإسلام يتسامح فى أن يتلقى المسلم عن غير المسلم، أو عن غير التقى من المسلمين، فى علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو الصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ... ولكنه لا يتسامح فى أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقدمات

---

(٣٨) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص ١٢٧ - ١٢٩.

تصوره ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه، ولا نظام حكمه ولا منهج سياسته، ولا موجبات فنه وأدبه وتعبيره... إلخ من مصادر غير إسلامية، ولا أن يتلقى من غير مسلم يثق فى دينه وتقواه فى شىء من هذا كله» [٣٩]. وإذا كان كل ما هو مادى لا جنس له ولا وطن، فإن كل ما سوى ذلك يدخل مباشرة فى مجال العقائد والتصورات التى يجب أن تؤخذ عن الله «هذا هو الإسلام... هذا هو وحده» «وكما أن الله لا يغفر أن يشرك به : فكذلك هو لا يقبل منهجاً مع منهجه.. هذه كتلك سواء بسواء لأن هذه تلك على وجه اليقين» [٤٠] ولا غرابة بعد هذا كله أن نجد هذه الأطروحات كلها فى خطاب الشباب مطروحة بنفس الدرجة من اليقين والحسم والقطع. وهذا واضح فى البيان الذى أصدرته حركة الجهاد الإسلامى فى فلسطين المحتلة، يهمنا منه هنا هذه الفقرة الخاصة بالدولة القومية وكيف أدخلها الاستعمار الأوروبى إلى العالم الإسلامى، بعد أن خلق لنفسه أعواناً من أبناء العالم الإسلامى ذاته.

يقول البيان محملاً جرم الدولة القومية على عاتق أوروبا، وخالطاً بين الأسباب والنتائج فى تحليل الواقع: «إن انحدار القوة المدنية العسكرية وجمود الفكر فى العالم الإسلامى الذى بدأ بعد القرن السابع عشر الميلادى، وإن كان يعود لأسباب كثيرة تراكمت منذ القرون الهجرية الأولى، هـذا الانحـدار قابلـته الحـيوية المتصـاعدة لأوروبـا، ثم تبلـور المشـروع الاستعمارى الغربى. وفى حين اخترق الاستعمار معظم أنحاء العالم بسهولة نسبية إلا أن الجدار الإسلامى، رغم تراكم الضعف، كان لا يزال صلباً قوياً قادراً على المقاومة لأكثر من قرنين كاملين. ومع تزايد الخلل فى ميزان القوى كان لهذا الجدار أن ينهار، إلا أن انهياره لم يتم إلا عبر عملية غاية فى التعقيد والشمول. لقد نجح المشروع الاستعمارى أولاً فى استلاب قطاع واسع من نخبة العالم الإسلامى لصالح مرجعيته الثقافية، ثم نجح ثانياً فى تمزيق العالم الإسلامى بالقوة، قوة السلاح والجند والاحتلال الدموى، من معارك ساحل عمان إلى ليبيا ومصر وإلى الحرب الأولى، ثم نجح ثالثاً فى زراعة دولة الكيان الصهيونى فى قلب العرب والإسلام كضمان لديمومة التجزئة والتبعية والإلحاق والهيمنة» [٤١]. تبدو الحركة القومية فى هذا الخطاب مؤامرة أوروبية لتمزيق وحدة العالم الإسلامى، وهذه مقدمة – تطرح بوصفها بديهية – لرفض إعلان الدولة الفلسطينية الذى صدر مؤخراً عن المجلس الوطنى الفلسطينى.

---

(٣٩) المرجع السابق، ص. ١٣ – ١٣١.

(٤٠) المرجع السابق: ص ١٤٤، وانظر أيضاً: ص ١٥٢.

(٤١) نقلاً عن مجلة «الوحدة الإسلامية» إيران، العدد رقم: ١٠٧، فبراير ١٩٨٩م.

وهذه المقدمة البديهية تتبنى فى الخطاب الدينى العام على أساس أن القومية مقولة علمانية تناقض العقيدة والدين، وأن أواصر «الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة» عوائق حيوانية سخيفة، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن يوماً ما «عربية إنما كانت دائماً إسلامية، ولم تكن يوماً قومية إنما كانت عقيدية» (٤٢) . وبمثل هذا التحليل، وبنفس لهجة اليقين والحسم والقطع يفسر الخطاب الدينى الواقع الدولى الراهن ويرد مشكلات البشرية إلى مخالفة الفطرة والابتعاد عن منهج الله، « لم يكن بد، وقد شرد الإنسان عن ربه ومنهجه وهداه... لم يكن بد وقد رفض الإنسان تكريم ربه له، فاعتبر نفسه حيواناً... وجعل نفسه آلة... بل جعل الآلة إلهاً يحكم فيه بما يريد... وجعل الاقتصاد إلهاً يحكم فيه بما يريد... لم يكن بد وقد جعل الإنسان من المرأة حيواناً لطيفاً - كما أن الرجل حيوان خشن - غاية الالتقاء بينهما اللذة، وغاية الاتصال بينهما المتاع... لم يكن بد وقد عطل الإنسان خصائصه الإنسانية ليحصر طاقته فى الانتاج المادى... لم يكن بد وقد أقام الإنسان نظامه على الربا ... وفى النهاية لم يكن بد وقد اتخذ الإنسان له آلهة من دون الله، فاتخذ من المال إلهاً، ومن المشرعين إلهاً. ومن المادة إلهاً، ومن الإنتاج إلهاً، ومن الأرض إلهاً، ومن الجنس إلهاً، ومن الهوى إلهاً، ومن المشرعين آلهة يغتصبون اختصاص الله فى التشريع والعبادة، فيغتصبون بذلك حق الألوهية على عباد الله ... لم يكن بد وقد فعل الإنسان هذا كله بنفسه أن تحل به عقوبة الفطرة، وأن يؤدى ضريبة المخالفة عن ندائها العميق، وأن يؤديها فادحة قاصمة مدمرة. وقد كان - ... ... - وكتب على البشرية كلها أن تؤدى الضريبة فادحة صارمة ثقيلة: حروباً رهيبة ضحاياها بالملايين قتلى وجرحى ومشوهون ومعتوهون ومعذبون وأزمات تلو أزمات» (٤٣) بمثل هذا الحسم واليقين والقطع تطرح المشكلات وتقترح الحلول، ولا مجال بعد ذلك للخلاف إلا إذا كان فى الجزئيات والتفاصيل. والأخطر من ذلك أن يتم تقديم هذا كله على أنه «الإسلام» الحقيقى.

إهدار البعد التاريخى

تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً فى كل جوانب الخطاب الدينى، فضلاً عن منطلقاته الأساسية. تبدو واضحة كما سبقت الإشارة فى وهم التطابق بين المعنى الإنسانى - الاجتهاد الفكرى - الآنى، وبين النصوص الأصلية والتى تنتمى من حيث لغتها

(٤٢) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص٥٢، ٥٣.

(٤٣) المرجع السابق، ص١١٨ - ١٢٠، أنظر أيضاً ص ١٦٠.

على الأقل إلى الماضي، وهو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي، لا ينتبه لها الخطاب الديني. يؤدي التوحيد بين الفكر والدين إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي، وإضفاء قداسة على الإنساني والزماني، ولعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكتاب في تخطئة كثير من آراء علماء الدين ، بل والتستر أحياناً على هذه الآراء وتبريرها. (٤٤) وإذا كنا في مجال تحليل النصوص الأدبية – وهي نتاج عقل بشرى مثلنا – لا نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه، فإن الخطاب الديني لا يكتفي بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله عن زمان النص، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى القصد الإلهي.

وبالدرجة نفسها من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التاريخي، وكلتا الآليتين تساهم في تعميق اغتراب الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب الديني. ومن هذه الزاوية نلمح التفاعل بين هذه الآلية وبين الآلية الثانية: «رد الظواهر إلى مبدأ واحد»، خاصة فيما يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية. إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية – بل وكل أزمات البشرية – إلى «البعد عن منهج الله» هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقاؤها في دائرة المطلق والغيبي. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه. والوقوف جنباً إلى جنب مع التخلف ضد كل قوى التقدم، تناقضاً مع ظاهر الخطاب الذي يبدو ساعياً للإصلاح والتغيير، منادياً بالتقدم والتطوير.

ولعله يكفينا هنا الكشف عن توظيف هذه الآلية في استخدام الخطاب الديني لمصطلح «الجاهلية»، ما دمنا سنحاول الكشف عن توظيفها – وتوظيف غيرها من الآليات – في سياق تحليلنا للمنطلقات الفكرية. ومن البداية لا يجب الخلط بين الجهل – بمعنى انعدام العلم والمعرفة في لغتنا المعاصرة – وبين الجهل المناقض للحلم في اللغة العربية قبل الإسلام.

الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني الخضوع لسطوة الانفعال، والاستسلام لقوة

---

(٤٤) يبدو هذا واضحاً في التعليقات التي نشرت في الصحف على أحاديث الشعراوي في التليفزيون، سواء في الحديث الذي سبقت الإشارة إليه عن موقفه من حرب عام ١٩٦٧، أو في الفتاوى التي يتطوع بإذاعاتها على الناس في شئون الطب والعلاج ونقل الأعضاء. انظر على سبيل المثال: صلاح منتصر في عموده اليومي بجريدة الأهرام «مجرد رأي» بتاريخ ١٣ و ١٩٨٩/٢/١٤.

SS

العاطفة، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق، وهكذا نفهم افتخار بعض شعراء هذا العصر بالقدرة على مقابلة الجهل بهذا المعنى بمثله، وذلك كقول بعضهم:

ألا لا يجهلَنْ أحد علينا   فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقول الآخر:

أحلامنا تزن الجبال رزانة   وتخالنا جناً إذا ما نجهلُ

فالجهل هنا ينصب على السلوك المنافى للعقل والمنطق، وهو - كما يفهم من سياق الاستخدام فى شعر ما قبل الإسلام - العدوان الذى لا سبب له ولا مبرر من جهة العقل والمنطق. إنه فى التأويل الاجتماعى للغة الاستناد إلى مبدأ القوة والقهر فى العلاقات بين القبائل من جهة وبين الأفراد والجماعات (بطون القبيلة) داخل القبيلة من جهة أخرى. إنه المبدأ الذى صاغه زهير بن أبى سلمى الشاعر فى قوله:

ومن لم يذُد عن حوضه بسلاحه   يُهَدَّم ، ومن لا يظلم الناس يظلم

ولاشك أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الظلم/ الجهل كانت من أهم أسباب التخلف العام فى ذلك الواقع، وكان من أخطر ما جاء به الإسلام لتطوير هذا الواقع مبدأ الاحتكام إلى «العقل» ونفى الظلم والجهل. ويمكن استناداً إلى هذه الحقيقة فهم كل ما جاءت به النصوص الدينية الأولية من تنديد بـ «حكم الجاهلية» بوصفه دعوة لتحكيم العقل والمنطق، وهو فهم يتعارض تعارضاً جذرياً مع فهم الخطاب الدينى. إن النصوص تخاطب فى الأصل والأساس واقعاً تاريخياً محدداً، تتحدد من خلاله - وعبر لغته بكل اجتماعيتها - دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً للانفتاح والاتساع شريطة عدم الإخلال أو التناقض، مع الدلالة الأصلية. وهكذا نجد بين المعنى التاريخى لمصطلح «الجاهلية» وبين معنى «الجهل» فى استخدامنا المعاصر وشائج، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة، أو لنقل لـ «التعصب».

تحولت كلمة «الجاهلية» فى لغة ما بعد الإسلام لتكون مصطلحاً دالاً على مرحلة

تاريخية فى تطور المجتمع العربى، هى مرحلة ما قبل الإسلام. وإذا كان الإسلام يمثل الموقف النقيض فمعنى ذلك أنه يمثل جوهرياً موقف الاحتكام إلى العقل والمنطق حتى فى فهم نصوصه ذاتها. لكن الخطاب الدينى - مستخدماً آلية إهدار البعد التاريخى - يرفض كل ذلك فى سبيل إيديولوجيته الخاصة، فالجاهلية طبقاً لتعريفه هى الاعتداء على سلطان الله والاحتكام إلى العقل «هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر... فى صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة». [٤٥] وبناء على هذا التعريف لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت ومضت، ولكنه يعبر عن حالة أو موقف فكرى قابل للتكرار «كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء». [٤٦] وهذا التعريف فيما يزعم الخطاب الدينى هو التعريف الموضوعى، وفى إطاره تدخل «جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً» [٤٧] ولا يستثنى من ذلك المجتمعات الإسلامية، أو التى تسمى كذلك «فهى - وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله». [٤٨].

الجاهلية إذن نقيض الحاكمية، وهى الخضوع لحكم البشر فى مقابل الخضوع لحكم الله. ورغم أن الحاكمية تعنى فى التحليل النهائى الاحتكام إلى النصوص الدينية، فإن هذه النصوص لا تستغنى عن البشر فى فهمها وتأويلها، أى أنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالتها، إنما ينطق بها الرجال كما قال الإمام على بن أبى طالب. وطبقاً للخطاب الدينى - كما سبقت الإشارة - فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة - بعيداً عن الأهواء والتحيزات الإيديولوجية - هى السلطة التى يمثلها رجال الدين، أى أن الحاكمية الإلهية تنتهى فى الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا فى النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الإيديولوجية. لكن الخطاب الدينى يجفل من هذه النتيجة المنطقية، ولا تقول الاستنتاج، ويلجأ إلى التعمية الإيديولوجية التى تحل هذا التناقض، يقول : «ومملكة الله فى الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية فى الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال الدين - كما كان الأمر فى سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف

---

(٤٥) سيد قطب: معالم فى الطريق، ص ٨.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٦٧.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٨٩.

(٤٨) المرجع السابق، ص ٩١.

باسم الثيوقراطية أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة». (٤٩)

ولا يقف إهدار البعد التاريخي وتجاهله عند وهم التطابق بين الماضي والحاضر، بل يتجاوز ذلك إلى فهم حركة الإسلام في مرحلة النشأة في واقع المجتمع العربي. ولا نريد أن ندخل هنا في تحليل جدلية العلاقة بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحي، فالخطاب الديني يبدو مدركاً لبعض أبعاد هذه العلاقة حين يريد إثبات واقعية الإسلام، أو مراعاته التدرج في الإصلاح والتغيير. ولكنه يتجاهل كل ذلك حين يتحدث عن علاقة المسلمين الأوائل بواقع مجتمعهم، فيتطابق تصوره للمسلمين في عصر الوحي مع تلك الصورة «الفانتازية» التي تعرضها المسلسلات الدينية التليفزيونية، حيث يتمايزون عن معاصريهم في كل شيء تقريباً، في الأزياء والحركات والإيماءات وفي كثير من خصائص لغتهم وطريقة نطقهم لها. إن الإسلام فيما يتصور الخطاب الديني خلع عن المسلم كل ما يربطه بواقعه «لقد كان الرجل حين يدخل في الإسلام يخلع على عتبته كل ماضيه في الجاهلية. كان يشعر في اللحظة التي يجيء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهداً جديداً، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية... ... كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية فهو قد انفصل نهائياً عن بيئته الجاهلية، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء والتعامل اليومي شيء آخر» (٥٠) .

ومن الطبيعي في مثل هذا التصور أن يرتبط بالدعوة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه، «ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين له بالولاء، فهو بهذه الصفة – صفة الجاهلية – غير قابل لأن نتصالح معه. إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً ... إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته، وألا نعتزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلا إننا وإياه على مفرق الطريق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق».(٥١) من هذا النبع يمتح خطاب

---

(٤٩) السابق نفسه، ص٦٠.

(٥٠) السابق نفسه، ص ١٦– ٢٢.

(٥١) السابق نفسه، ص ١٩، وانظر أيضاً: ص ١٦١ – ١٦٤.

الجماعات الإسلامية، ويتشكل سلوك أفرادها، وهكذا يعيش المسلم - بفعل هذا الخطاب - خارج التاريخ. وكما أن المسلم يستحيل أن يتصالح مع واقعه إلا بعد تغييره، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصالح مع أى نمط من أنماط الفكر، أو أى تصور من التصورات الوضعية أياً كان، «فنظرة الإسلام واضحة فى أن الحق لا يتعدد، وأن ما عدا هذا فهو الضلال، وهما غير قابلين للتلبس والامتزاج، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية... ... لم يجيء الإسلام إذن ليربت على شهوات الناس الممثلة فى تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام، أو ما تخوض البشرية فيه الآن، فى الشرق أو الغرب سواء. إنما جاء ليلغى هذا كله، وينسخه نسخاً، ويقيم الحياة البشرية على أسسه». (٥٢) وهكذا تتبدد واقعية الإسلام كما يطرحها الخطاب الدينى ذاته، ناهيك بالعلاقة الجدلية التى يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لنزول الوحى. وينتهى الخطاب الدينى بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً، مع أن الوحى - ومن ثم الإسلام - واقعة تاريخية.

(٥٢) السابق نفسه، ص ١٥٠ - ١٥١.

ثانيا: المنطلقات الفكرية

الحاكمية

كانت دعوة الإسلام في جوهرها دعوة لتأسيس العقل في مجال الفكر، والعدل في مجال السلوك الاجتماعي، وذلك بوصفهما نقيضين للجهل والظلم، وهما ركيزتا الواقع في المجتمع العربي الذى خاطبه الوحى أولاً، كما سبقت الإشارة. وقد ظل الخطاب الدينى فى تاريخ الثقافة الإسلامية - بتياراته واتجاهاته المختلفة - حريصاً على نفى أى تعارض يمكن أن ينشأ - بحكم حركة الواقع المستمر وثبات النصوص - بين الوحى والعقل. واتفق الجميع تقريباً على أن النقل إنما يثبت بالعقل، والعكس ليس صحيحاً، العقل هو الأساس في تقبل الوحي، ثم كان الخلاف فيما بعد ذلك: هل يستقيل العقل بعد أن قام بدوره في إثبات النقل، أم يظل يمارس فاعليته فى فهم النصوص وتأويلها. لكن هذا الخلاف ظل خلافاً نظرياً واستمر الخطاب الدينى يحرص على إثبات «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» كما عنون ابن تيمية أحد كتبه الهامة، وهو الفقيه السنى الأصولي المحافظ. وقد ساهم علماء أصول الدين والفقه فى تأسيس مجموعة من المبادىء المهمة - كالقياس ومراعاة المقاصد والمصالح المرسلة- فى مجال فعالية العقل الإنسانى فى فهم النصوص وتأويلها، وظلت الثقافة العربية الإسلامية حية نشطة طالما ظل تأسيس العقل شاغلها الأساسي، وطالما ظلت قائمة على «التعددية» و «حرية الفكر» وهو مالم يستمر طويلاً بحكم عوامل اجتماعية سياسية سنشير إلى بعضها فى سياق تحليلنا.

وتعود أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص إلى حادثة رفع المصاحف على أسنة السيوف، والدعاء إلى «تحكيم كتاب الله» من جانب الأمويين في موقعة «صفين»، ولا خلاف على أنها كانت «حيلة» إيديولوجية استطاعت أن تخترق باسم النص صفوف قوات الخصوم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين. إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الإيديولوجي حين ندرك أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص. وقد أدرك الإمام على ذلك وكان قوله لرجاله : «عباد الله امضوا على حقكم وصدقكم قتال عدوكم، فإن معاوية وعمرو بن العاص (وذكر أسماء أخرى) ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن، أنا أعرف بهم منكم، قد صحبتهم أطفالاً، وصحبتهم رجالاً، فكانوا شر أطفال وشر الرجال، ويحكم إنهم ما رفعوها ... لكم إلا خديعة ودهناً ومكيدة». (٥٣) وحين يتحول الصراع الاجتماعي السياسي من مجال الواقع إلى مجال النصوص، يتحول العقل إلى تابع للنص، وتتحدد كل مهمته في استثمار النص لتبرير الواقع إيديولوجياً، وينتهي ذلك إلى تأييد هذا الواقع من جانب مفكري السلطة والمعارضة على السواء، طالما تحول الصراع إلى جدل ديني حول تأويل النصوص. وبالإضافة إلى ذلك يؤدي تحكيم النصوص، في مجال الصراع الاجتماعي والسياسي إلى «الشمولية» في فعالية النصوص، حتى وصلت إلى حد الهيمنة في الخطاب الديني المتأخر، كما يبدو في مبدأ «الحاكمية» في الخطاب الديني المعاصر.

وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي، فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة، ثم جاء أبو حامد الغزالي ووجه للعقل الضربة القاضية. وليس من الغريب أن يكون العصر الذي شهد خطاب الغزالي وأنصت إليه هو عصر الانهيار السياسي والتفكك الاجتماعي وسيطرة «العسكر» على شئون الدولة، وهو العصر الذي انتهى بسقوط بغداد والقضاء على الشكل الرمزي الأخير للدولة الإسلامية.

> كانت ضربة الغزالي للعقل، كما سبقت الإشارة، من زاوية تفكيك العلاقة بين الأسباب والنتائج، أو بين العلل ومعلولاتها، وانتهى الأمر إلى حد استعداء السلاطين من جانب الفقهاء - بعد حوالي قرن من وفاة

---

(٥٣) محمد بن جرير الطبري : تاريخ الرسل والملوك، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٧٩م، الجزء الخامس، ص ٤٨ - ٤٩.

الغزالى – على كل من يتعاطى الفلسفة تعلماً أو تعليماً، لأن الفلسفة «أس السفة والانحلال، مادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت عينه عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان ... ... فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم، وتمحى آثارها وآثارهم» (٥٤).

وهكذا ينتهى الخطاب السلفى إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته «العقل»، ويتصور أنه بذلك يؤسس «النقل»، والواقع أنه ينفيه بنفى أساسه المعرفى. إن العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل فى الفكر والثقافة، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الدينى المعاصر من تحكيم النصوص، مردداً أصداء نداء أسلافه الأمويين الذى أدى إلى نتائجه المنطقية فى الواقع الإسلامى.

وإذا كانت النهضة الأوروبية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التى تحتكر الكنيسة تأويلها وفهمها، فقد كان من الطبيعى أن تجد فى عقلانية الثقافة الإسلامية – وهى العقلانية التى حوصرت حتى تم القضاء عليها – سنداً لتوجهاتها. ولعل هذا يفسر لنا أن مفهوم «الجاهلية» فى الخطاب الدينى المعاصر يمتد ليشمل كل اتجاهات التفكير العقلى فى الثقافة العربية الإسلامية أو فى ثقافة أوروبا على السواء. وقد مر بنا كثير من الاستشهادات التى تهاجم الشيطان الأوروبى، وترى فى كل نتاج الفكر الإسلامى بعد عصر الوحى «النبع الصافى» انحرافاً عن الإسلام. وإذا كان أبو الأعلى المودودى – أحد مصادر قطب الهامة – يجمع «الجاهلية» فى ثلاثة اتجاهات: هى الإلحاد، والشرك ، أو الوثنية بكافة أشكالها القديمة والحديثة، والنزعة الصوفية العرفانية، فإنه يرى أن هذه الاتجاهات الثلاثة قد تسللت إلى الواقع الإسلامى – متسترة بعباءة الإسلام – بعد عصر الخلفاء الراشدين مباشرة، وبدأت تبث سمومها فى ثقافته. وانتهى الأمر – فيما يرى المودودى – «إلى تدفق خليط من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان والإيرانيين والهنود فى التربة الإسلامية.

---

(٥٤) فتاوى ابن الصلاح، ص ٣٤ – ٣٥، نقلاً عن مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٦٦م، ص ٨٥ – ٨٦.

وبذلك بدأ الخلاف النظرى بين المسلمين، بدأت عقائد المعتزلة والنزعات الشكية والإلحادية، وقبل ذلك أو على رأسه بدأ الاتجاه إلى الفرقة والخلاف فى مجال العقائد، وأدى إلى وجود فرق واتجاهات جديدة. وبالإضافة إلى ذلك وجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم - وهى فنون غير إسلامية - تشجيعاً من أولئك الذين كان محرماً عليهم أن يقترفوا هذه الفنون (القبيحة)» (٥٥).

هذا الهجوم على التفكير العقلى ورفض الخلاف والتعددية، قديماً وحديثاً، يمثل أساساً من الأسس التى يقوم عليها مفهوم «الحاكمية». والأساس الثانى، والأخطر، هو وضع «الإنسانى» مقابل «الإلهى»، والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهى ومناهج البشر. ومن الطبيعى أن تؤدى المقارنة إلى عدمية الجهود الإنسانية : «إن تجارب البشر كلها تدور فى حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها - حلقة التصور البشرى والتجربة البشرية والخبرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى - فى حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة، وبدء تجربة أصيلة، تقوم على قاعدة مختلفة كل الخلاف : قاعدة المنهج الربانى الصادر من علم (بدل الجهل)، وكمال (بدل النقص)، وقدرة (بدل الضعف)، وحكمة (بدل الهوى)... القائم على أساس : إخراج البشر من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده دون سواه».(٥٦) ومثل هذا الفصل الكامل بين الإلهى والإنسانى يتجاهل حقيقة هامة ثابتة فى طبيعة الوحى الإلهى ذاته بوصفه «تنزيلاً»، أى بوصفه حلقة وصل وخطاباً يتواصل به الإلهى والإنسانى، وبعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الإلهى - المتضمن لمنهجه - يتوسل بلغة الإنسان « تنزيلاً» مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته، فإن العقل الإنسانى يتواصل مع الخطاب الإلهى «تأويلاً» بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه. لكن الخطاب الدينى يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى، ويمضى - مقتفياً خطا سلفه الأشعرى، ومكرساً إيديولوجية مشابهة - فى نفى الإنسان وتغريبه فى الواقع، مفسحاً المجال لتحكم سلطوى من طراز خاص.

ولكى تتعمق الهوة بين الإلهى والإنسانى يتم إعادة صياغة المفاهيم الدينية، بإعادة تأويلها، لتصب فى إيديولوجية «الحاكمية»، خاصة مفاهيم «العبادة» و «الإله» و «الرب» و «الدين»، وهى المفاهيم التى أفرد لها المودودى رسالة مستقلة، طبعت طبعات عديدة فى عديد

---

(٥٥) A Short History of the Islamic Revaivalist Movement in Islam (tran . by: P. Al - Ash ari, Islamic Publication LTD. Lahore (Pakistan) , 3 Rd Ed, 1979 , p, 30.

(٥٦) سيد قطب: المستقبل لهذا الدين، سبق ذكره، ص ٨، وانظر أيضاً: هذا الدين، ص٢٠ - ٢٢.

من البلاد الإسلامية، كما أنها تعد بمثابة «مانيفستو» بالنسبة لكثير من الجماعات الإسلامية[٥٧] . ويكاد قطب أن يكون شارحاً لأفكار المودودى ومفسراً لها، ويكفينا هنا الوقوف عند شرحه لمفهوم «الألوهية» بوصفه المفهوم المركزى الذى تتمحور عليه المفاهيم الثلاثة الأخرى. يعتبر قطب أن أهم خصائص الألوهية – بل أولى هذه الخصائص – « الحاكمية» أو «حق الحاكمية المطلقة، الذى ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التى تقوم عليها هذه الحياة... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادعى حق الألوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلهاً من دون الله، بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية » [٥٨] . والمنهج الإسلامى على ذلك هو المنهج الذى «يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية – متمثلة فى الحاكمية – وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية» [٥٩] . وعدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الألوهية يعنى التمرد على عبودية الإنسان لله، ولكنه تمرد يفضى به إلى الوقوع فى عبودية البشر، وهى العبودية الكبرى فى نظر الإسلام فيما يرى قطب، موحداً بذلك بين تأويله – وتأويل المودودى – وبين الإسلام [٦٠] . إن الإسلام جاء فى نظر الخطاب الدينى ليحرر الإنسان، لكن فهم هذا الخطاب للتحرر الذى جاء به الإسلام يتم اختزاله فى نقل مجال الحاكمية من العقل البشرى إلى الوحى الإلهى : «إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر فى كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرد الكامل على كل وضع فى أرجاء الأرض، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير مرادف : الألوهية فيه للبشر فى صورة من الصور، ذلك أن الحكم الذى مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله». [٦١]

وإذا كان المنهج يرتد فى النهاية إلى فهم البشر للوحى وتأويلهم له – كما سبقت الإشارة مراراً – فإن مفهوم الخطاب الدينى للتحرر الذى جاء به الإسلام للإنسان يتبدد كاشفاً عن الغطاء الإيديولوجى لمفهوم الحاكمية،

---

(٥٧) المصطلحات الأربعة فى القرآن، دار التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦.

(٥٨) هذا الدين، ص ١٥ – ١٦.

(٥٩) معالم فى الطريق . ص ٨١.

(٦٠) المرجع السابق، ص٦٢.

(٦١) السابق نفسه، ص ٥٩.

بكل ما يحايثه من إلغاء لفاعلية العقل وتسليم الإنسان - مقيداً - إلى تحكم سلطوى من نمط خاص. لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل البشرى من سلطة الأوهام والأساطير، وتأسيساً لحريته فى ممارسة فعاليته فى الفكر والواقع الطبيعى والاجتماعى على السواء، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة - التوحيد - للواقع الاجتماعى ومساهمتها فى إعادة صياغة العلاقات بين قبائله المتصارعة، وتأسيس علاقات جديدة جوهرها العدل والمساواة. لكن الخطاب الدينى يختزل هذه الحقيقة، ويؤول منطوقها..

ويسند هذا التأويل المختزل إلى العربى المعاصر للوحى: «لا إله إلا الله كما يدركها العربى العارف بمدلول لغته: لا حاكمية إلا لله، ولا شريعة إلا من الله، لا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله»[٦٢]. إن هذا التوحيد بين الألوهية والحاكمية الشاملة المطلقة فى كل شئون الواقع والحياة ينتهى إلى اختزال الإنسان فى بُعد «العبودية». ويعتقد الخطاب الدينى أن التأكيد على هذا البعد وحده فى مسألة علاقة الإنسان بالله هو قمة التحرر التى يمنحها الإسلام للإنسان. والحقيقة أن التركيز على هذا البعد، له مردوده الخطير على مستوى علاقات الأفراد فى المؤسسات الاجتماعية المختلفة من جهة، وفى علاقتهم بممثلى السلطة - أية سلطة على أى مستوى - من جهة أخرى. ويعتمد الخطاب الدينى فى تكريسه لعبودية الإنسان على سلطة النصوص الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك أن للنصوص جميعاً - ومنها الدينية - تاريخيتها التى لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهى. فالوحى - كما سبقت الإشارة - واقعة تاريخية، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعى، ولأننا سنناقش فى الفقرة التالية - بتفصيل كاف - معضلة النص فى الخطاب الدينى، فعلينا أن نمضى فى هذه الفقرة فى تحليل ما يرتبط بمفهوم الحاكمية، ولم يبق أمامنا إلا البحث عن الأسباب الحقيقية لسيطرته على الخطاب الدينى بدءاً من فترة الستينيات من جهة والكشف عن مردوده فى الواقع الاجتماعى السياسى والثقافى الفكرى من جهة أخرى.

بدأ الخطاب الدينى التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين، خاصة فى فترة الستينيات، وبعد الصدام الكبير الذى وقع بينها وبين السلطة السياسية فى منتصف الخمسينيات تقريباً، وهو الصدام الذى أدى إلى حل الجماعة، ومحاكمة أعضائها، حيث تم إعدام عدد من القيادات، وحكم على الأعضاء بالسجن

(٦٢) السابق نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

لمدد متفاوتة حسب موقعهم التنظيمى. وإذا كان الإخوان قد أنكروا - ولا يزالون ينكرون - علاقة التنظيم بحادث المنشية، بل يذهب كثير منهم إلى أن الحادث كان «تمثيلية» مدبرة من جانب السلطة السياسة لإيجاد مبرر القضاء على نشاط الجماعة ومصادرة فكرها، فإن نشاط أعضاء الجماعة فى الحقيقة لم يتوقف، بل تحول إلى «السرية». وكان سيد قطب من أعضاء الجماعة الذين خاضوا تجربة السجن، لكنه لم يتوقف عن الكتابة، ولعل هذه الفترة هى التى جعلت منه مفكر الجماعة والمعبر عن إيديولوجيتها. لذلك يميل الكثير من الدارسين إلى القول بأن التركيز على مفهوم الحاكمية فى كتابات قطب بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع، ومحاكمة كل الأنظمة والأنساق الاجتماعية والسياسية والفكرية فى تاريخ البشرية، يمكن تفسيره بالاضطهاد والتعذيب الذى عانى منه الإخوان، ومعهم سيد قطب، فى السجون والمعتقلات. إنها إذن عقدة «الاضطهاد» هى التى جمعت بين قطب والمودودى، وجعلت الأول ينقل عن الثانى.(٦٣) لكن هذا الرأى فى الحقيقة يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً، خاصة بعد أن كشفنا فى كثير مما سبق أن مفهوم الحاكمية محايث للخطاب الدينى الذى ساد تاريخ الإسلام الثقافى، وأنه من ثم كامن فى بنية هذا الخطاب، يتجلى حيناً ويتخفى حيناً آخر. إن عقدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر السلوكية عند بعض الشباب الذى حمل أفكار قطب، وتشربها داخل السجون، وخرج بعد ذلك يحولها إلى واقع ولو بالاستشهاد. وإذا جاز لعقدة الاضطهاد أن تفسر تجلى المفهوم فى خطاب قطب، فإنها لا تفسره فى المصدر الذى اعتمد عليه قطب: خطاب المودودى، ويظل السؤال معلقاً ينتظر الإجابة.

* * *

ولعله من المفيد فى محاولة الإجابة عن السؤال أن نرصد بعض ملامح التغير فى خطاب قطب قبل انضمامه لجماعة الإخوان وبعد انضمامه لها. والقارىء لكتابى «معركة الإسلام والرأسمالية» (١٩٥٠)، و«العدالة الاجتماعية فى الإسلام» (١٩٥١) يدرك مدى انشغال الكاتب بقضايا الواقع الملحّة، ومحاولته البحث عن حلول لها فى الإسلام. لكنه أيضاً - القارىء - يستطيع بسهولة أن يجد فى نفس الكتابين الأصول العامة التى سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك: مثل وضع النظام الإسلامى فى علاقة تعارض تام مع الثقافة الغربية، ومثل نعى الانفصام الذى وقع فى الغرب بين الكنيسة والعلم، والهجوم على ممثلى الدعوة إلى التحرير الفكرى والعقلى، خاصة سلامة موسى وطه حسين. لكن الأهم من ذلك أنه يرفض التراث

---

(٦٣) انظر: حسن حنفى: أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة، سبق ذكره، ص ١٦٩ - ١٧٠.

الفلسفي العقلي في الثقافة الإسلامية، على أساس أن للإسلام فلسفته الأصلية الكامنة في أصوله النظرية والقرآن والحديث، وفي سيرة رسوله وسنته العملية. أما فلسفة ابن سينا وابن رشد وأمثالهما ممن يطلق عليهم فلاسفة الإسلام فليست سوى ظلال للفلسفة الإغريقية لا علاقة لها حقيقة بفلسفة الإسلام. وحينما يقارن بين علماء الأصول والمذاهب الفقهية من حيث موقف كل منها من إشكالية النص وعلاقته بالمصالح المرسلة نجده يقف مع المالكية لأنهم يجمعون بين المصلحة والنص، ويرفض اجتهاد الطوفي لتقديمه المصالح المرسلة على النص، كما يرفض موقف الشافعية الذين لا يعتدونها، لكن هذا الموقف «المعتدل» من علاقة النص والواقع سيتراجع عنه قطب بعد ذلك لحساب مبدأ أثير - سنناقشه فيما بعد - لدى الخطاب الديني المعاصر بشكل عام هو مبدأ لا اجتهاد مع النص [٦٤].

إذا كانت تلك هي الثوابت في خطاب قطب، فإن متغيراته تتحدد في الإلحاح على القضايا الساخنة في الواقع والتي كانت شاغل كثير من القوى السياسية والاجتماعية، بل كانت شاغل الخطاب المصري والعربي على مستوى الفكر والأدب، ناهيك بالخطاب السياسي. كانت تلك هي قضايا: الاستعمار والإقطاع والظلم الاجتماعي والسياسي، وكان ثمة وعي بالترابط بين هذه القضايا. يقول قطب: «يدرك الاستعمار أن قيام حكم إسلامي سيرد الدولة إلى العدالة في الحكم وعدالة في المال، فيقلم أظافر ديكتاتورية الحكم واستبداد المال. والاستعمار يهمه دائماً أن لا تحكم الشعوب نفسها، لأنه يعز عليه حينئذ إخضاعها، فلابد من طبقة ديكتاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية، وتملك ثروة قومية، هذه الطبقة هي التي يستطيع الاستعمار أن يتعامل معها» [٦٥] وتتحقق عدالة توزيع الثروة في الإسلام - فيما يرى قطب - في مجموعة من الإجراءات التي لا تتعارض مع الحكم الشيوعي أو الاشتراكي، بل إن هذه الإجراءات كفيلة أن تقدم للبشرية مجتمعاً من طراز آخر، هو المجتمع الإسلامي، الذي «قد تجد فيه الإنسانية حلمها الذي تحاوله الشيوعية، ولكنها تطمسه بوقوفها عند حدود الطعام والشراب، وتحاول الاشتراكية، ولكن طبيعتها المادية تحرمه الروح والطلاقة»[٦٦]. وبصرف النظر عن ذلك الفهم السطحي القاصر لكل من الاشتراكية والشيوعية، فإن قطب لا يرى تعارضاً بينهما وبين الإسلام إلا فيما يتصل بالحقيقة في جانبها الروحي. وهذا قريب إلى حد كبير من طرح الميثاق الوطني لثورة يوليو للاشتراكية العربية، بل إن الإجراءات التي يطرحها

---

(٦٤) المرجع السابق، ص ١٩١ - ١٩٧.

(٦٥) معركة الإسلام والرأسمالية. الدار السعودية للنشر والتوزيع ط٤، ١٩٦٩م. ص١٠١.

(٦٦) المرجع السابق، ص٦١، وانظر أيضاً: ص١٠٩.

قطب لتحقيق عدالة الثروة في الإسلام لا تختلف كثيراً عن تلك التي تحققت في مرحلة الستينيات. إن الإسلام – فيما يرى قطب – يضع في يد الدولة سلطات واسعة «لتحدد الملكيات والثروات، ولتأخذ منها ما يلزم لإصلاح المجتمع وتدع ما يضر، ولتتحكم في إيجار العقارات، وفي نسب الأجور، ولتؤمم المرافق العامة، وتمنع الاحتكار، ولتحرم الربا والربح الفاحش والاستغلال. هذا الإسلام لا يوافق الطبقات المستغلة ولا يضمن معه المستغلون البقاء.»[٦٧] ويتجاوز قطب أحياناً هذا الطرح العام ويقدم حلولاً تفصيلية. فحل مشكلة الغلاء مثلاً ميسور: «أن تتحكم الدولة في التصدير والاستيراد، وأن تشترى لحسابها كل المحصولات التي تصدر إلى الخارج وفي أوائلها القطن بسعر يجزى الزراع، ثم تبيعها هي لحسابها بالأسعار العالية، فأما الحصيلة الناشئة عن الفرق، فتساهم بها في تخفيض سعر الواردات حين تباع للمستهلك، وتسد بها الفرق بين ثمن شرائها المرتفع وثمن بيعها المناسب للجماهير»[٦٨] .

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال في الإسلام. أما الشق الثاني الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية، أي بالديمقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات « فالحاكم في الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين، والبيعة الاختيارية هي الطريق الوحيد لتلقى الحكم، والواقع التاريخي قام على هذا المبدأ.» وتتحقق البيعة بالانتخاب الحر، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفي الاستغلال الاقتصادي، وما يترتب عليه من قهر اجتماعي أولاً «كل ما يحتمه الإسلام هو إزالة القيود التي تجعل الانتخاب غير ممثل لحقيقة الرأي في الأمة، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب العمل أو صاحب السلطان كما هو واقع الآن» [٦٩] كيف حدث التحول في «أولويات» الخطاب الديني عند قطب، وكيف عبر هذا التحول عن عداء واضح لكل إنجازات يوليو – وصل إلى التجهيل والتكفير – وهي الإنجازات التي كانت مطلب ذلك الخطاب؟ ولكن علينا أن نكون على بصيرة من أن التحول كان تحولاً في «الأولويات» لا في المنطلقات، أصبحت الأولوية لقضية العقيدة – ولم تكن بالقطع غائبة – على قضية العدل [٧٠] وأصبح الخطاب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أية اجتهادات تقدم على أساس أنها من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة، وأصبح من واجب أصحاب الدعوة الإسلامية أن

(٦٧) السابق نفسه، ص١٠٤.

(٦٨) السابق نفسه، ص١١٦.

(٦٩) السابق نفسه، ص٧٣.

(٧٠) أنظر: معالم في الطريق، صفحات : ٢١، ٢٨ – ٢٩، ٣٢.

يرفضوا السخرية الهازلة في ما يسمي الفقه الإسلامي في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله ورفضه لكل شريعة سواها. من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد، التلهية باستنبات البذور في الهواء[71] وهذه الدعوة في حقيقتها موجهة ضد فريق من علماء الدين - بعضهم كان من الإخوان - تعاونوا مع رجال يوليو، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمد على مبدأ «الحاكمية»، فلا اجتهاد ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسيادته بوصفه لب العقيدة وجوهرها. وكما اختفت قضية العدل الاجتماعي، أو تأجل الفصل فيها إلى ما بعد الإقرار بالحاكمية، كان من الطبيعي أن يختفي العدل السياسي نهائياً، فمفهوم الحاكمية ذاته - كماسبق أن شرحنا - ينفي التعددية الفكرية والسياسية، ويعادي الديمقراطية: «إن هناك حزباً واحداً لله لا يتعدد وأحزاب أخرى كلها للشيطان والطاغوت» [72] .

إن طرح مفهوم الحاكمية بهذه الصورة يعكس ظروفاً شبيهة بتلك التي طرح فيها المفهوم أول مرة مع الفارق طبعاً بين الظرفين في الزمان والمكان وتعقد الواقع، ولكنه الصراع على سلطة الحكم، ولجوء أحد طرفي الصراع إلى نقله من إطار الصراع الأرضي إلى صراع ديني، يسمح له بتزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة. ومن الخطأ البيّن تصور أن الصراع الذي وقع بين الإخوان وبين الثورة كان صراعاً حول الدين أو العقيدة، بل كان صراعاً حول السلطة السياسية ، أو حول الحاكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم في إدارة شئونه. ولم يكن موقف نظام يوليو من الإخوان موقفاً شاذاً يختلف عن موقفه من القوى الوطنية الأخرى التي اختلف معها وقهرها بعنف. إن تحول أولويات الخطاب عند قطب ناتج عن تحقيق نظام يوليو لكل مطالب الخطاب في مرحلة التقائه بالخطاب العام المسيطر لمجمل فصائل الحركة الوطنية، فكان من الطبيعي أن تفسح المجال لأسس هذا الخطاب ومنطلقاته الأساسية - والتي كانت في العمق - لتظهر على السطح. ومن اللافت للنظر أن البعد الإيديولوجي لخطاب قطب يكشف عن نفسه في جلاء لا يحتمل اللبس لدى القراءة التي تتجاوز القشرة السطحية دون أن تتعمق في الأغوار البعيدة. وقد مر بنا أن رفضه لتطوير الفقه الإسلامي - وهو ما اعتبره بمثابة استنبات للبذور في الهواء - كان رفضاً لتعاون فريق من العلماء مع نظام يوليو. وبالإضافة إلى ذلك فإنه يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التي صاغها النظام في مرحلة الستينيات وهي شعارات: الحرية والاشتراكية والوحدة. وباستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتحطيم هذه الشعارات، نافياً عنها كل مشروعية،

---

(71) المرجع السابق، ص ٤٥.

(72) المرجع السابق، ص ١٣٦.

مادامت لا تتأسس – فى رأيه – على العقيدة / الحاكمية. إن الاشتراكية – أو العدالة الاجتماعية – والوحدة – التى تقوم على أساس القومية العربية- إن هى إلا طواغيت أرضية وأصنام جاء الإسلام ليحطمها. إن محمداً «كان فى استطاعته أن يثيرها قومية عربية تستهدف تجميع القبائل العربية التى أكلتها الثارات ومزقتها النزاعات، وتوجيهها وجهة قومية لاستخلاص أرضها المغتصبة من الإمبراطوريات المستعمرة، الرومان فى الشمال والفرس فى الجنوب»[٧٣] «وربما قيل أنه كان فى استطاعته – محمد صلى الله عليه وسلم – أن يرفعها راية اجتماعية، وأن يثيرها حرباً على طبقة الأشراف، وأن يطلقها دعوة تستهدف تعديل الأوضاع، ورد أموال الأغنياء على الفقراء»[٧٤] ولأنه لم يفعل ذلك، بل أطلقها دعوة للعقيدة، فليس من حق أحد أن يفعل غير ذلك، لأن العالم يعيش فى جاهلية كتلك التى جاء الإسلام ليواجهها، بل أسوأ. هذا خطاب موجه لنظام يوليو فى الستينيات ولعبد الناصر تحديداً، وهو النظام الذى استدعيت مقولة «الحاكمية» لمحاربته.

* * *

ولا نحتاج فى خطاب قطب للبحث عن مصدر مفهومه للحاكمية، فأبو الأعلى المودودى حاضر فيه بشكل لا يحتاج لإثبات. ومن المصدرين معاً يتلقى خطاب الجماعات الإسلامية، لا من الخوارج ولا من غيرهم، كما يوحى بذلك أحياناً ممثلو الخطاب الرسمى «المعتدل». [٧٥] ومن الطريف أن يسكت الأزهر ورجاله ويلزموا الصمت إزاء «معالم» قطب حين صدر، ثم تتوالى الردود – بعد سجن المؤلف ومصادرة الكتاب – وتجمعها الدولة فى كتاب بعنوان «إخوان الشياطين»، وتتركز الردود كلها فى تحميل الخوارج فكر «المعالم». وقد سبق أن بينا أن الأمويين هم الذين طرحوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيوف، وخدعوا جماهير المؤمنين الطيبين الذين أنهكهم القتال، ومن يجرؤ على رفض الاحتكام إلى كتاب الله إلا أن يكون مطنوناً فى دينه وعقيدته. وأفاق الجميع والخوارج خاصة على حقيقة أن تحكيم القرآن يؤدى بالضرورة إلى تحكيم الرجال. فالقرآن كما شرح لهم الإمام على «إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال» [٧٦] لذلك فإن مبدأ لا حكم إلا لله الذى

---

(٧٣) السابق نفسه، ص٢٣.

(٧٤) السابق نفسه، ص ٢٥.

(٧٥) انظر : يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، ص ٥٨. وانظر أيضاً: فهمى هويدى: التدين المنقوص، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م، ص ٢٤٧ – ٢٥٢.

(٧٦) محمد بن جرير الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، سبق ذكره، الجزء الخامس، ص ٦٦.

أعلنه الخوارج، وبسببه أطلق عليهم اسم «المُحكّمة»، كان رداً على حكم رجال بأعينهم في قضية محددة، هي قضية الخلاف السياسي بين الطرفين المتصارعين. وذلك ينفي عن الخوارج التشويه المتعمد الذي يُمارس ضد فكرهم منذ أحقاب بعيدة في كتب الفرق والمقالات، وإن كان لا ينفي عنه مثاليته التي دفعت سلوكهم إلى التطرف في أحيان كثيرة. لقد كانوا على وعي بأن للنصوص مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى لا تتعلق بها هذه الفعالية، فقد سألهم ابن عباس «ما نقمتم من الحكمين، وقد قال الله عز وجل: {إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما} فكيف بأمة محمد صلى الله عليه وسلم، فقال الخوارج : قلنا: أمّا ما جعل حكمه إلى الناس، وأقر بالنظر فيه، والإصلاح له، فهو إليهم كما أمر به، وما حكم فامضاه، فليس للعباد أن ينظروا فيه: حكم في الزاني مائة جلدة، وفي السارق بقطع يده، فليس للعباد أن ينظروا في هذا. قال ابن عباس: فالله يقول: {يحكم به ذوا عدل منكم} فقالوا: أو تجعل الحكم في الصيد، والحديث يكون بين المرأة وزوجها، كالحكم في دماء المسلمين، قالت الخوارج : قلنا له : فهذه الآية بيننا وبينك، أعدل عندك ابن العاص وهو بالأمس يقاتلنا ويسفك دماءنا. فإن كان عدلاً فلسنا بعدول ونحن أهل حربه. وقد حكمتم في أمر الله الرجال، وقد أمضى الله عز وجل حكمه في معاوية وحزبه أن يقتلوا أو يرجعوا، وقبل ذلك ما دعوناهم إلى كتاب الله عز وجل فأبوه، ثم كتبتم بينكم وبينه كتاباً، وجعلتم بينكم وبينه الموادعة والاستفاضة، وقد قطع الله عز وجل الاستفاضة والموازعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالجزية»(٧٧). ولم يكن استدعاء مفهوم الحاكمية – بالمعنى الأموي لا الخارجي – في خطاب المودودي إلا في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية عشية الاستقلال. وقد أسهم المستعمر البريطاني دون شك في تعميق الصراع حتى أصبح «انفصال» المسلمين هو الحل الأمثل، وهو حل روّجت له الدوائر الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر.(٧٨) وقد انقسم المسلمون فيما بينهم، فانحازت الأقلية إلى الحل الديمقراطي، بينما أصرت الأغلبية على «الانفصال». وكان من أهم مبررات الانفصال في الخطاب الديني الدعوة إلى اعتبار الدين – لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة – أساس أي تجمع بشري. ومادام الإسلام يمثل طريقة في الحياة تغطي جميع المجالات، فمن الضروري أن يكون لمسلمي شبه القارة الهندية وطنهم المستقل حيث يمكن لهم أن ينظموا حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام.

---

(٧٧) المرجع السابق، نفس الجزء، ص٦٥.

(٧٨) Afzal, Rafique M. (ed), The case for Pakistan, National comission on historical and cultural Research, Islam abad, Ripon Printing Prees, Lahore, 1979, pp. xi. - xii.

وإذا كان المودودى بعض العذر فى الحكم على مجتمعه بالجاهلية تأسيساً على طبيعة العقائد الهندوسية فإن متابعة قطب له فى تجهيل مجتمعه لا تفسير لها إلا فى مفهوم الحاكمية ذاته. وعلينا ألا ننسى أن المودودى – ويتابعه قطب – يحكم على كل المجتمعات والأنظمة التى لا تقر بالحاكمية بأنها مجتمعات وأنظمة جاهلية.

* * *

بقى لنا فى هذه الفقرة تحليل النتائج الخطيرة – الاجتماعية السياسية بشكل خاص – التى تترتب على طرح مفهوم الحاكمية، بالإضافة إلى ما يؤدى إليه من إهدار لدور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمى والثقافى، إن هذا المفهوم ينتهى إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً، بل إنه ينقلب على دعاته أنفسهم إذا أتيح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع الأمر فى كثير من أنظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى. وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع فى هذا العالم، فإن الخطاب الدينى يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأييد هذا المظهر، وتأييد كل ما يتستر وراءه من أوضاع، وذلك رغم التناقضات التى تطفو على السطح بين الحين والآخر، وهى تناقضات ترتد فى تقديرنا إلى تجاوز فى السلوك السياسى أكثر من ارتدادها إلى خلاف فى المنظور الإيديولوجى. كان الخلاف بين الإخوان ونظام يوليو فى الستينيات – كما رأينا – خلافاً حول الحكم، ولم يكن الإخوان – خلافاً لكثير من القوى السياسية التى اختلفت مع النظام – يقبلون بأقل من سيطرتهم الكاملة – باسم الإسلام وتحقيقاً لحاكمية الله – على شئون المجتمع. كان الانفراد بالحكم إذن هو جوهر الخلاف، وهذا ما يفسر طبيعة الصدام ومداه، هذا بالإضافة إلى أن رجال الحكم فى الستينيات كانوا يدركون خطورة السماح بإثارة الحساسيات الدينية فى مجتمع يتضمن أقلية مسيحية لا يستهان بها.

ومع ما أحدثه انقلاب السبعينيات من تغييرات فى توجهات النظام السياسى والاجتماعى، حاول أن يضفى على هذه التوجهات طابعاً دينياً يوحى بإلحادية سلفه فى الستينيات من جهة، ويستغل عواطف الجماهير لتبرير توجهاته المعارضة لمصالحها من جهة أخرى. لذلك لم يكن غريباً أن ترفع شعارات مثل «دولة العلم والإيمان» و«الرئيس المؤمن»، وأن يسيطر على الخطاب السياسى الاستشهاد بالنصوص الدينية، وأن يشار إلى السلطة باسم «الولاية» استدعاء لآليات اختيار الحاكم فى العصور القديمة، عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك. وأصبح يشار إلى الجماهير باسم «شعبى» وإلى الجنود والطلاب بـ «أبنائى

SS

وبناتى». وحين تظهر بعض آبار البترول فى قطعة من أرض الوطن تكون نعمة من الله على الحاكم شخصياً، وهكذا أصبح الوطن بأرضه وناسه وتراثه ملكاً للحاكم، وأصبح كل خلاف فى الرأى معه خيانة للوطن، وكل نقاش لسياسته هجوماً على الوطن. ولم يقف الأمر عند هذا الحد من ابتلاع الوطن فى شخص الحاكم، بل تخطى ذلك إلى مقاربة تخوم تأليه الحكم لذاته، فهو يعلن فى سياق السجال السياسى: «مايبدل القول لدى». إن الحاكمية واضحة جلية لا لبس فيها ولا غموض، ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون كل خصوم النظام، بل خصوم الحاكم شخصياً فحسب، كفاراً ملاحدة، ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللحى.

لكن التعارض بين نظام السبعينيات وبين الخطاب الدينى وممثليه لم يتكشف إلا فى النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتأييد الذى شملهم به النظام فى بدايته كان دعماً مشروطاً بتأييده ومحاربة خصومه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن. وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومى للجماعات الإسلامية بممارسة نشاطها، بل وتمويلها مادياً وتدريبياً، فى الجامعات وخارجها كان مقصوداً به تحجيم نشاط القوى السياسية الأخرى، الناصريين والشيوعيين تحديداً، التى كانت تمثل خطراً على توجهات النظام. وحين وصل الصدام إلى منطقة اللاعودة وقع الانفجار الكبير فى السادس من أكتوبر، ولكنه صدام يظل – رغم دويه الهائل – صداماً مع شخص الحاكم لا مع نظام الحكم. (٧٩) لقد قدم الخطاب الدينى – الذى تمت صياغته فى الستينيات – غطاء إيديولوجياً جاهزاً لتحولات السبعينيات ومازال يفعل ذلك، رغم مظاهر التوتر والصدامات الأمنية. إن نظامنا السياسى الراهن يقوم على أساس احتكار سلطة الحكم، وهذا تأويله للحاكمية وفهمه لها، وهو تأويل يختلف عن تأويل الخطاب الدينى، ومن هذا الخلاف يقع الصدام. إن الاتفاق بين الخطابين السياسى والدينى اتفاق جوهرى. وأما الخلاف فهو أمر ثانوى، فكلاهما يتأسس على مفهوم واحد.

وإذا كان الخطاب السياسى فى مرحلة الثمانينيات قد تغيرت نبرته قليلاً، خاصة فى السنوات الخمس الأولى، فإن مضمون الخطاب لم يتغير كثيراً. كان تغير النبرة مرهوناً بحالة فقدان التوازن التى أحدثها الصدام السابق، وحين استعاد النظام توازنه، بدأ الخطاب السياسى يعاوده داؤه القديم، وانتهت الانفراجة الديمقراطية إلى حاكمية تمتلك وحدها الحقائق الخافية على القوى السياسية الأخرى كلها، بما فيها تلك التى تشارك فى المؤسسات التشريعية. إن دعوى احتكار الحقائق، وما يترتب عليها من دعوى احتكار القرار، تمثل

(٧٩) انظر فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٧٤.

الأساس النظرى لمفهوم الحاكمية الدينى كما شرحت من قبل. ولا يكتفى الخطاب السياسى بهذه الدعوى الخطيرة، بل يقرنها بدعوى لا تقل عنها خطورة من حيث قيام مفهوم الحاكمية عليها، تلك دعوى الصواب الدائم وعدم اقتراف أى خطأ. وتتبدى هذه الدعوى واضحة فى تحميل الخطاب السياسى كل أوجه القصور والعجز فى سياساته، بل وكل أزمات الواقع ومشكلاته، على أكتاف المواطن العادى الذى يصفه بأنه قليل الإنتاج، كثير الاستهلاك، كثير التكاثر، عديم الانتماء، وإذ يجتمع للنظام السياسى العلم التام والقدرة الشاملة والكمال الذى لا يحتمل الخطأ، فى حين تتسم الجماهير بالجهل بالحقائق والعجز والنقص، فهل يصح له أن يشرك هذه الجماهير فى إدارة شئون البلاد؟ وهل للحاكمية فى الخطاب الدينى معنى غير هذا؟

وهذه الحاكمية المحايثة لكل من الخطابين الدينى والسياسى على السواء تنتقل فى الخطاب السياسى خاصة لتكون أساساً إيديولوجياً تصوغ عليه القوى الحاكمة والمسيطرة فى الواقع علاقاتها بالقوى الدولية التى تساندها وتحمى ظهرها وتشاركها استغلال شعوبها. والدليل على ذلك ما دأب نظامنا السياسى على الترويج له من أن أمريكا - وحدها - تملك ٩٩٪ من أوراق اللعب فى الصراع العربى الإسرائيلى، ووصلت هذه النسبة فى فترة الثمانينيات إلى الاحتكار الكامل، وفقدت القوى المحلية ذلك الواحد بالمائة الذى كانت تشارك به فى إدارة الصراع. وليس هذا فى النهاية إلا تعبيراً عن العجز التام والتبعية المطلقة من جانب النظام فى علاقته بقوى الاستغلال العالمى. وهكذا تكون الحاكمية مفهوماً ديكتاتورياً محايثاً للخطاب السياسى الرسمى فى علاقته بالقوى السياسية المحلية، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام والمعارضة من منظور أعلى/ أسفل، أو سيد/ عبد، على حين تتغير هذه العلاقة وتصبح أسفل/ أعلى أو عبد/ سيد فى علاقته بالنظام العالمى. وفى كلا النمطين يقوم مفهوم الحاكمية على ثنائيات: العلم/ الجهل، والقدرة/ العجز. الصراع إذن - أو بالأحرى مظاهر التوتر التى نشهدها - بين النظام السياسى ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعاً إيديولوجياً حول الأفكار والمفاهيم، بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمية فى إدارة شئون المجتمع، حول من ينطق باسم هذه الحاكمية ويتدرع بسلاحها، إنه صراع بين قوى سياسية متقاربة فكرياً حول السلطة والسيطرة والتحكم.

لكن طرح مفهوم الحاكمية من منظور دينى يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاء إيديولوجياً لنظام سياسى يزعم الخطاب الدينى أنه يسعى إلى تغييره بنظام إلهى يحقق للإنسان سعادة الدنيا والآخرة. إن التغطية الإيديولوجية تمثل وجهاً، ربما كان غير مقصود، من خطورة

المفهوم، أما الوجه الأشد خطراً فهو الوجه المعلن المقصود، يزعم الخطاب الديني أن النظام الذي يقوم على حاكمية البشر - وهي كل الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة - يؤدي إلى استعباد بعضهم للبعض الآخر باحتكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم، وهو الحق الذي لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق والمهيمن والمسيطر والعالم القادر الحكيم. إن الإنسان يجب ألا يخضع بالعبودية والطاعة والامتثال إلا لله، وما سواه من البشر الذين ينازعونه السلطان والحاكمية طواغيت جاء الإسلام ليحرر البشرية من سطوتهم وسلطانهم.

> ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حريته، لكن الخطاب الديني يصر على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإذعان، وتحرم عليه السؤال أو النقاش. ولاشك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى العقيدة، وهو المستوى القلبي الشعوري الذي لا مجال فيه للتأويل والاجتهاد، ولا مجال فيه كذلك لتدخل البشر، إنها العلاقة الذاتية الشخصية بين الإنسان وربه.

وإذا كنا سنتعرض بمزيد من التفصيل في تحليل مسألة العبودية في الفقرة التالية، فإن الذي يعنينا في سياق «الحاكمية» أن الخطاب الديني يجعلها أساساً ينسحب على مجالات التشريعات التي تحتاج في استنباطها للاجتهاد والتأويل، وتحتمل الخلاف بحسب اختلاف المصالح، وبحسب اختلاف العوائد والعادات كما أدرك الفقهاء. وهذا من شأنه أن يؤدي - في أحسن الفروض مع افتراض كل النوايا الحسنة في الخطاب الديني - إلى العبودية لأحكام بعض البشر بالخضوع لاجتهاداتهم، إنه التقليد الذي نهى عنه الإسلام وحرمه بعض الفقهاء وقارنه بالشرك. وبعبارة أخرى: إذا كان الخطاب الديني يستهدف بمفهوم الحاكمية القضاء على تحكم البشر واستعبادهم لبعضهم البعض، فإن هذا المفهوم ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكيم بشر من نوع خاص، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل، وأنهم هم وحدهم الناطقون عن الله.

> وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها والنضال ضدها وتغييرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء يوصم بالكفر والإلحاد والزندقة بوصفه

تجديفاً وهرطقة ضد حكم الله. ويصبح المفهوم بذلك سلاحاً خطيراً يفقد البشر أية قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله، لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله.

إن كل الثنائيات التى يتأسس عليها مفهوم الحاكمية تتأسس بدورها على ثنائيات العلم/ الجهل، والقدرة/ العجز، والحكمة/ الهوى، وكلها تضع الإنسان فى علاقة مقارنة مع الله. ومن شأن هذه المقارنة أن تنتهى إلى الإنسان، الذى لا يمكن أن يصمد أمام العلم الشامل والقدرة المطلقة والحكمة الكاملة. وبذلك يتعمق فى شعور المؤمن إحساس يؤدى إلى ضياع ثقته فى قدراته وإمكانياته، فيركن إلى التواكلية والسلبية. وهكذا يقدم الخطاب الدينى تبريراً للعجز والقهر والاستغلال بتجاهل الأبعاد الاجتماعية للوجود الإنسانى والتركيز على البعد الميتافيزيقى. ويتم ذلك عبر سلسلة من الوثبات تتجاهل الشروط المعقدة والعلاقات المركبة المتشابكة للواقع الاجتماعى والإنسانى، تختزل الوجود الإنسانى فى عملية «الخلق» الأولى، الأمر الذى يؤدى إلى تأبيد الواقع الآنى الزمانى بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقى عليه. وهكذا يتم تمهيد الأرض بإفراغ وعى الإنسان من كل إيجابياته، حتى يصير ريشة فى مهب الريح، لتحويل الإيديولوجيا إلى واقع، وتسكين الإنسان فى «جيب» السلطة، أية سلطة (٨٠).

النص

لا يتوقف الخطاب الدينى ليبذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسى لكل منطلقاته وآلياته، وقد تعمدنا حتى الآن أن نتحاشى الدخول مع الخطاب الدينى فى أى نقاش أو سجال حول آليات التأويل التى يصوغ من خلالها منطلقاته وآلياته بدءاً من هذا المحور. ولا حاجة بنا فى هذه الفقرة أيضاً إلى مناقشة هذه الآليات طالما أن النقاش هنا حول إشكالية

---

(٨٠) يقول يوسف إدريس فى «مفكرته» بجريدة «الأهرام» بتاريخ ١٩٨٩/١/١٦: «إننا نريد من يحل لنا مشكلة مصر أو يجد الحل... أما أن نحل نحن مشكلتنا بأيدينا وبأنفسنا، بقدرتنا الذاتية، بالحق ننتزعه انتزاعاً، ولا ننتظر هبوط الوحى من السماء، فتلك قضية أخرى لا نحكم فيها أو نفكر فيها، أو بمعنى آخر لا نقدر عليها». ثم يتساءل: «كيف تكوّن لدينا ونما هذا الشعور، الشعور المؤكد أننا دائماً أصغر وأضعف من أن نحل مشاكلنا؟» لعل فى تحليلنا لمفهوم الحاكمية ما يجيب عن مثل هذه التساؤلات.

النص، لا تلك التى يطرحها الخطاب الدينى أحياناً خاصة فى مجال السجال مع الجماعات الإسلامية أو مع غيرهم، بل تلك الإشكالية التى يتعمد الخطاب تجاهلها. ومن أهم الجوانب التى يتم تجاهلها فى إشكالية النص الدينى - ولعلها من أخطرها على الإطلاق - البعد التاريخى لهذه النصوص. وليس المقصود بالبعد التاريخى هنا علم أسباب النزول - ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة فى المجتمع والواقع - أو علم الناسخ والمنسوخ - تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات - أو غيرها من علوم القرآن التى لا يستطيع الخطاب الدينى تجاهلها، وإن كان يتعرض لها على سبيل السجال لتأكيد واقعية الإسلام فى اتجاهه إلى التدرج فى الإصلاح والتغيير. ولأننا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستفيضة فى دراسة سابقة، فإن البعد التاريخى الذى نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التى تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التى صيغت بها النصوص.(٨١) .

> ولا خلاف فى أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذى يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعى الذى يؤدى إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها. ولا يعنى الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى، فالقراءة التى تتم فى زمن تالٍ فى مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفى ما ليس جوهرياً بالنسبة لها - وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل - وتكشف عن ما هو جوهرى بالتأويل. وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فى النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخى الاجتماعى - جوهرها الذى تكشفه فى النص. يتفق الخطاب الدينى مع بعض ما هو مطروح هنا، وإن كان يعبر عنه بلغته الخاصة التى هى فى الحقيقة ترداد وتكرار لغة القدماء، ولهذا دلالته التى سنحللها بعد ذلك.

يتفق الخطاب الدينى على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد فى الزمان والمكان، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد، أو القصص. وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الدينى لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد فى مجال العقائد أو القصص الدينى.

---

(٨١) مفهوم النص: دراسة فى علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م.

إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهى للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنسنت» منذ تجسدت فى التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر فى واقع تاريخى محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة فى «المنطوق» متحركة متغيرة فى «المفهوم»، وفى مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف.

هذا عن النصوص التى دونت وسجلت منذ لحظة ميلادها، أما النصوص التى خضعت لآليات الانتقال الشفاهى - ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبى المنطوق والمفهوم معاً، إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق، ويصبح تحديده أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء.

ومع هذا المستوى من التعقيد فى إشكالية النص لا يكتفى الخطاب الدينى بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص، هى شريحة النصوص التشريعية، بل يعود فينفى الاجتهادات جملة حين يعلن «لا اجتهاد فيما فيه نص»، فيجمد دلالة النصوص حتى فى النصوص التشريعية. وسنرى فى سياق هذه الفقرة أن هذه مجرد دعوى، وأن استدعاء بعض الاجتهادات القديمة وتقديمها للإجابة عن بعض القضايا المثارة فى الواقع يمثل فى ذاته اجتهاداً يعتمد على «كشف» رأى و«إخفاء» آخر.

وقد مرت بعض الشواهد التى تؤكد ما نذهب إليه. والأهم من ذلك أن مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» يمثل فى ذاته نموذجاً لهذا النمط من الاجتهاد، وهو نمط يختلف فى بعض آلياته عن نمط الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها. إن مناقشة هذا المبدأ تكشف لنا عن الفارق بين مفهوم النص عند القدماء - وهو المفهوم الذى يخفيه الخطاب الدينى المعاصر - وبين المفهوم الذى يكشف عنه المعاصرون.

* * *

أثير المبدأ حديثاً على صفحات الصحف بمناسبة الاقتراح الذى اقترحه الكاتب أحمد بهاء الدين بالأخذ بالاجتهاد الفقهى الشيعى الذى تَحْجُب فيه البنت عن الميراث كما تَحْجُب

---

(٨٢) انظر عموده اليومى «يوميات» بجريدة «الأهرام» ١٩٨٨/١٢/٢٨.

الذكر فى الفقه السنى سواء بسواء.(٨٢) وتوالت الردود تبين كلها مخالفة الفقه الشيعى لصحيح النصوص، والقاعدة التى استند إليها الجميع «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وقد يضيف البعض وصفاً للنصوص المحظور فيها الاجتهاد بأنها النصوص القطعية فى ثبوتها وفى دلالتها، ويرى بناء على ذلك أن: «رأى أهل السنة لم يبنوه على اجتهاد يمكن أن يتغير، إنما بنوه على نصوص قرآنية مقطوع بدلالتها» (٨٣) وإذا كان بعض الفقهاء قد ذهب إلى تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا، وذلك تأسيساً على مفهوم «المقاصدالشرعية» فإن شيخ الأزهر يرى الأولوية للنصوص على المصالح، فلا ينبغى فى رأيه «إطلاق القول بأن الاختيار للمجتمع يكون فى هذا العصر للمصلحة إذ النظر فى المصلحة لا يكون مع وجود النصوص. والمصلحة التى تغياها شرع الله هى التى لا تتنافى مع مقاصد الإسلام، والمستقر من أحكامه. والقرآن قد قطع فى أمر الاجتهاد بالدعوة إلى الاتباع فى أمر التشريع والطاعة للنصوص»(٨٤) ويبدو سيد قطب فى خطابه أحياناً مدركاً لجانب من تاريخية النصوص الدينية. ويبنى على ذلك أمرين: الأول أن منهج الإسلام منهج حركى يستجيب للمتغيرات، ويتحرك معها، والأمر الثانى – وهو يترتب على الأول – أن الاجتهاد النظرى فى مجتمع لا يقر بالحاكمية ولا ينفذ أحكام الشريعة بمثابة استنبات للبذور فى الهواء. يقول وهو بصدد تفنيد آراء من يذهبون إلى أن مبدأ الجهاد فى الإسلام مبدأ دفاعى لا عدوانى: «والذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج هذا الدين فى الجهاد ولا يراعون هذه السمة (الواقعية الحركية) فيه لا يدركون طبيعة المراحل التى مر بها هذا المنهج، وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة منها، الذين يصنعون هذا يخلطون خلطاً شديداً، ويلبسون هذا المنهج لبساً مضللاً، ويحملون النصوص ما لا تحتمله من المبادىء والقواعد النهائية. ذلك أنهم يعتبرون كل نص كما لو كان نصاً نهائياً، ويمثل القواعد النهائية لهذا الدين». (٨٥) لكن هذا الإدراك لتاريخية النصوص، ومن ثم لانتفاء صفة «النهائية» عن القواعد التى تقررها، لا يتجاوز إطار «مناسبات النزول» و «النسخ»، وإن كان يعبر عن نفسه بلغة مغايرة للغة علماء الدين. لغة توهم بطرح الجديد، ولا جديد فى الحقيقة. إن الاجتهاد عند قطب لا يلتزم بالمجالات التى سكتت عنها النصوص فقط، بل يجب أن يتبع آليات الاجتهاد التقليدية لا يخرج عنها: «فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم، ولا اجتهاد مع النص. إن لم يكن هناك نص فهنا يجىء دور الاجتهاد، وفق أصوله المقررة فى المنهج ذاته، لا

---

(٨٣) الصفحة الدينية بجريدة «الأهرام» بتاريخ ١٩٨٩/١/٢٧.

(٨٤) المرجع السابق.

(٨٥) معالم فى الطريق. ص ٥٧.

وفق الأهواء والرغبات.. والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة». [٨٦] وحين يثير الكاتب سؤال: «أليست مصلحة البشر هى التى تصوغ واقعهم ؟» لا يتردد فى الإجابة مستشهداً بالنصوص على علم الله وجهل البشرية : «إن مصلحة البشر متضمنة فى شرع الله، كما أنزله الله، وكما بلغه رسول الله».[٨٧]

وهكذا يرى الخطاب الدينى أن النصوص الدينية بيّنة بذاتها، ناطقة عن نفسها، هذا رغم أنه على المستوى النظرى – خاصة حين يحاور الشباب – يبدو مدركاً للفاصل الزمنى واللغوى بين عصر النص وبين العصور التالية، وما يثيره ذلك وحده من إشكاليات فى الفهم والتأويل، تؤدى إلى خلافات لا مجال لتجنبها. [٨٨]

> والفاصل الزمنى على أهميته وأهمية الإشكاليات التى يثيرها ليس هو المشكل الوحيد، فاللغة فى النصوص – ولو كانت معاصرة للقارىء – ليست بينة بذاتها، إذ يتدخل أفق القارىء الفكرى والثقافى فى فهم لغة النص، ومن ثم فى إنتاج دلالته. ولعله من قبيل التكرار المهم أن نستدعى قول الإمام على «القرآن حمّال أوجه» أو نستدعى قوله الذى سبق الاستشهاد به: «القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، إنما يتكلم به الرجال» ولكن الخطاب الدينى «يخفى» من التراث هذا الجانب المهم والخطير فى فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذى سمح بالتعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوى الذى ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص فى قوالب جامدة. هذا الفهم الأخير أو بالأحرى تجميد الفهم، هو منطلق الخطاب الدينى المعاصر، وهو الجانب الذى «يكشف» عنه من التراث، وهذا هو الموقف التأويلى الذى أشرنا إليه من قبل. إن مفهوم التراث للنص مخالف لمفهوم خطابنا الدينى، وحين يقول العلماء: «لا اجتهاد فيما فيه نص» فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه الخطاب الدينى.

لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النصوص، كما نفعل فى اللغة

---

(٨٦) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٨٨) يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، ص ٨٩ – ٩٠.

المعاصرة، بل كانوا في العادة يستخدمون دوالا أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، وكانوا يستخدمون دوالا مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً باسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون إلى «النص» فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي، أو بعبارة أخرى مالا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوي. إنه – بلغة الإمام الشافعي– ما يكون «مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير»، ومالا ينطبق عليه وصف الوضوح الدلالي الذي لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً، ولذلك لابد من الاستنباط والاستدلال في فهم ماليس بنص في كتاب الله، وهكذا يحدد الإمام الشافعي الفرق بين النص والمحكم في القرآن[٨٩]، والعودة إلى معاجم اللغة تفيد في التعرف على الدلالة المركزية للفظ وإن كانت لا تفيد كثيراً في إبراز الكيفية التي تطورت بها تلك الدلالة، ويبدو من أمثلة الاستخدام الواردة في «اللسان» أن الدلالة المركزية هي الإظهار كما يتبين من النماذج التالية :

١ – نصَّت الظبية جيدها = رفعته.

نصُّ الدابة = رفعها.

٢ – النص والتنصيص = السير الشديد.

نص الأمور = شديدها.

قال الشاعر:

ولا يستوي عند نصِّ الأمــــو ر باذل معروفة والبخيل

٣ – نص الرجل = سأله عن شئ حتى يستقصي ما عنده.

بلغ النساء نص الحقاق = سن البلوغ.

هــذه الــدلالات الثــلاث، الرفـــع والشــدة والبلــوغ متضــمنة فــي دلالــة «الإظهــار»، لأن مــن ينـــص الناقــة أو الدابــة يرفـــع عنقهــا فيظهــره، وكــذلك اســتقصاء ما عــند الإنســـــان بالسؤال إنما هو إظهار له من كمونه في نفس صاحبه، ولابد أن يكون معنى الشدة – المعنى الثاني– نوعاً من التطور الدلالي عن المعنى الأول – الرفع – لأن الراكب إذ ينص دابته – يرفع عنقها – فإنما يفعل ذلك لكي يحثها على السير،

(٨٩) انظر: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ص١٤، ١٩، ٢١، ٢٢.

فيستخرج منها أقصى سرعتها، فإذا ارتفع عنق الناقة - انتصّ - سارت سيراً شديداً، كما يقول أبو عبيدة. وتحديدنا للدلالة المركزية بالإظهار يؤكده أنها الدلالة الحسية الباقية فى لغتنا المعاصرة، كما فى استخدامنا لكلمة «المنصة» بمعنى المكان المرتفع الظاهر، وهو المعنى نفسه فى الاستعمال القديم، فالمنصة «ماتظهر عليه العروس لترى». ولعله من هذه الدلالة المركزية الحسية حدث التطور الدلالى، فأصبح النص يعنى الإسناد فى علم الحديث : «قال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنصّ للحديث من الزهرى»، يقول ابن الأعرابى : «النص : الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص : التوقيف، والتعيين على شئ ما».

الإسناد والتوقيف والتعيين دلالات يجمعها ويضمها «التحديد» على مستوى الدلالة المعنوية كما أن «الإظهار» هو مركز المعنى على مستوى الدلالة الحسية، وتداخلت الدلالتان، أو بالأحرى تداخل المستويان، فى صياغة مفهوم للنص فى التراث، ولكن التعدد الذى شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره فى تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل، وما ليس بنص يتحتم تأويله، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول «المحكم والمتشابه»، حيث اعتبر كل فريق أن ما يسند موقفه الفكرى محكماً (نصاً) وما يسند موقف الخصم متشابهاً (ليس بنص)، وقد سبق أن ناقشنا هذا الخلاف فى دراسة سابقة [٩٠]، لذلك يكفى هنا الاستشهاد بمثال واحد من تفسير الزمخشرى وتعليق ابن المنير السنى عليه، لاستخدامهما معاً لمفهوم «النص» لا «المحكم والمتشابه» فى خلافهما. يقول الزمخشرى : «وقد نص (الله) على تنزيه ذاته : بقوله : (وما أنا بظلام للعبيد... وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون. إن الله لا يأمر بالفحشاء) ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل»[٩١]. وهذه الآيات مما يعتبره المعتزلة من المحكم (النص) الدال على العدل الإلهى، ويوردها الزمخشرى وهو بصدد تأويل الآية السابعة من سورة البقرة «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم»، وهى من الآيات المتشابهات عند المعتزلة، بسبب ما يوهمه ظاهرها من أن الله هو الذى يسبب الكفر ثم يعاقب عليه، يعترض ابن المنير على تأويل الآية، لأنها من منظور أهل السنة نص لا يحتمل التأويل، ويتهم الزمخشرى بأنه «نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة ... فإن الختم فيها (الآية) مسند إلى الله تعالى نصاً»[٩٢].

---

(٩٠) التفسير العقلى للقرآن: دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت ط٢، ١٩٨٣م ، ص ١٦٤ وما بعدها.

(٩١) جار الله الزمخشرى : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، دار الكتاب العربى، بيروت، د.ت، الجزء الأول، ص٥٠.

(٩٢) ابن المنير: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. على هامش الكشاف، ص٤٩.

ولا يقتصر استخدام النص بهذا المعنى على فرق المتكلمين والفقهاء، بل يكاد يكون سائداً في دوائر الخطاب الديني في التراث، فهذا ابن عربي يفرق في استخدام الفعل «كان» بين دلالته على الزمن الماضي وبين دلالته على مجرد الوجود، ويقارن بينه وبين كلمة «الآن» التي تدل في كل سياق ترد فيه على الزمن، ويقرر بناء على ذلك أن كلمة «الآن» نص في وجود الزمان، وليس الفعل «كان» كذلك بسبب احتماليته[٩٣]. وإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا مجال فيها لأية درجة من الاحتمالية، فإن النصوص عزيزة نادرة، خاصة في مجال الشريعة «وما ثم نص يرجع إليه لا يتطرق إليه الاحتمال»[٩٤]. وعلى أساس من الندرة الناتجة عن الطبيعة الاحتمالية اللغة فإن الحل الصوفي للتغلب على هذه الإشكالية يكمن في التجربة الصوفية ذاتها، تجربة الاتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة، فأهل الله هم فقط القادرون على الاطلاع على الشريعة المحمدية من حيث «لا تعلم العلماء بها، فإن الفقهاء والمحدثين الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت إنما المتأخر منهم فيه على غلبة الظن إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً. ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه، ولهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم. وما لم يصل إليهم ما تعبدوا به، ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم، أو عن الله بالبينة التي هم عليها من ربهم، والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى اللـــه»[٩٥].

وليس الحل الصوفي لإشكالية النصوص وندرتها هو الهام هنا، إنما الأساسي والجوهري من منظور هذه الدراسة هو مفهوم النص الذي يتفق عليه الصوفية – وابن عربي بصفة خاصة– مع غيرهم من اتجاهات التراث. ولا يختلف علماء القرآن المتأخرون عن أقرانهم المتقدمين، وإن كانوا يناقشون الإشكالية من منظور «العام والخاص» في دلالة النصوص، وقد يكون تخصيص الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص، ولا ينكشف إلا بالتحليل (الاجتهاد)،

---

(٩٣) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية - دار صادر، بيروت، الجزء الثاني، ص ٦٩٢، وعلى أساس هذه التفرقة ينفي ابن عربي الدلالة الزمانية لكل ما ورد في القرآن من آيات يقع فيها اسم الجلالة – نحوياً – اسماً لـ «كان» .

(٩٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص١٦٤.

(٩٥) المرجع السابق نفسه، ص١٨٩.

وقد يكون تخصيص دلالة النص من نص آخر (نستعمل النص هنا بالمعنى المعاصر) فالاجتهاد فى الجمع بينهما ضرورى، وهكذا تكون النصوص (بالمعنى التراثى) عزيزة ونادرة: «مامن عام إلا ويتخيل فيه التخصيص، فقوله : ياأيها الناس اتقوا ربكم ، قد يخص منه غير المكلف، وحرمت عليكم الميتة خص منها حالة الإضرار، ومنه السمك» يختلف العلماء فى تحديد العام والخاص. كما اختلف المتكلمون فى تحديد المحكم والمتشابه، وما يورده الزركشى على أنه من العام، يرى السيوطى أنها نماذج فى غير الأحكام الفرعية التى يندر فيها العموم، ولا يجد السيوطى آية من هذا النوع على عمومها- أى دون تخصيص فى دلالتها- إلا قوله تعالى «حرمت عليكم أمهاتكم»[٩٦] وينتهى علماء القرآن إلى أن ما تضمنه القرآن ينقسم- طبقاً لدرجات الوضوح الدلالى- إلى أربع درجات، هى بالترتيب التالى :

١ – الواضح الذى لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو النص.

٢ – الذى يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح (الأقوى) والآخر معنى مرجوح (محتمل)، وهذا هو الظاهر.

٣ – الذى يحتمل معنيين كلاهما يساوى الآخر فى درجة الاحتمال، وهو المجمل.

٤ – الذى يحتمل معنيين غير متساويين فى درجة الاحتمال، ولكن المعنى الراجح (الأقوى) ليس هو بالمعنى القريب (الظاهر) كما فى الثانى، بل الراجح هو المعنى البعيد، وهذا النوع هو المؤول [٩٧].

إذا كان هذا هو مفهوم النص فى التراث، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا، فإن الخطاب الدينى حين يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ : «لا اجتهاد فيما فيه نص» يقوم فى الحقيقة بعملية خداع إيديولوجى ماكرة، لأنه لايعنى بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلى النادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ماهو نص والتفرقة بينه وبين ماليس كذلك أمر خاضع للخلاف والاجتهاد فى تاريخ الثقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخدعة ومداها. إن الخطاب الدينى المعاصر لا يكتفى بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة «النص»، بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفى الاجتهاد ، مفسحاً المجال لنفى

---

(٩٦) السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ط٣، ١٩٥١م، الجزء الثانى، ص١٦، انظر أيضاً: الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، د.ت، الجزء الثانى، ص ٢١٧.

(٩٧) السيوطى: المرجع السابق، نفس الجزء، ص٤.

التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات. إن القرآن - محور حديثنا حتى الآن- نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني «يتأنسن». ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي [٩٨]. النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز على حقيقة كونه نبيـــاً.

* * *

وإذا كان النص القرآني يثير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة، وذلك لأنها لم تدون إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإذا كانت الأحاديث ذاتها، أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه، نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السنّة، فإن

---

(٩٨) «النص الخام» مفهوم يطرحه حسن حنفي كثيراً في كتاباته، ويعني به : النص بمعزل عن أي تأويل أو تفسير، وهي حالة افتراضية محضة، لا تختلف كثيراً عن حالة النص الميتافيزيقية.

الأحاديث التى بين أيدينا تكون فى حقيقتها تفسيراً للتفسير(٩٩)، فإذا أضفنا إلى ذلك ماهو معروف من أسباب وملابسات كثيرة أدت إلى الزيادة فى جسد الحديث بالوضع والانتحال، واختلاف علماء الحديث بينهم فى المعايير التى يصححون الأحاديث على أساسها، أدركنا تعقد حركة هذه النصوص فى الواقع الإنسانى الاجتماعى. والخطاب الدينى المعاصر يبدو من أجل ذلك أقل تشدداً ويسمح ببعض الاجتهاد والخلاف حول دلالة هذا النوع من النصوص، خاصة إذا كان خلافاً فى الفروع: «ذلك أن أسباب الخلاف قائمة فى طبيعة البشر وطبيعة الحياة، وطبيعة التكليف، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكلية، فإنما يكلف الناس والحياة واللغة والشرائع ضد طبائعها»(١٠٠)، وفى مجال النقاش والسجال مع الشباب تثار بعض إشكاليات النص الذى يفهم على ظاهره دون اجتهاد أو تأويل، إذ يشترط فى مثل ذلك النص: «أن يكون صحيحاً مسلماً به عند الجميع، ولابد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد، ولابد من أن يسلم من معارض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو قواعدها الكلية، قد يكون النص صحيحاً عند إمام، ضعيفاً عند غيره، وقد يصح عنده ولكن لايسلم بدلالته على المراد، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره خاصاً، وقد يكون عند إمام مطلقاً ، وعند آخر مقيداً، وقد يراه هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة، ويراه ذلك دليلاً على الاستحباب أو الكراهية. وقد يعتبره بعضهم محكماً ويراه غيره منسوخاً، إلى غير ذلك من الاعتبارات»(١٠١).

ولكن هذه الرؤية لمعضلة النص فى الأحاديث تظل تُطل من منظور القدماء وتثير نفس أو بعض إشكالياتهم، دون أن تتجاوز إطار هذه الرؤية، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا.

> إن منظور القدماء كان أكثر اتساعاً من جهة أنهم لم يوقفوا عملية فرز جسد الحديث، بالحذف والإضافة، طبقاً لمعايير اجتهادية إنسانية/ اجتماعية بالضرورة، إن وقف هذه العملية المهمة وتثبيت نص الحديث فى الصحاح الخمسة- أو الستة- وعلى رأسها البخارى ومسلم، هو فى حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها، وهو يصب فى نفس إيديولوجية وقف الاجتهاد فى النص القرآنى. إن معايير السلف فى نقد الأحاديث وفى التمييز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى

---

(٩٩) فى التفرقة بين نمطى الوحى، وحى القرآن ووحى الحديث، انظر: ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، د.ت، ص ٩٨ - ٩٩.

(١٠٠) يوسف القرضاوى: الصحوة الإسلامية، ص١٦٢.

(١٠١) المرجع السابق، ص١٦٤.

مستوى المعايير الموضوعية النهائية، كما يتوهم البعض. الحديث نص متحرك قابل التجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناء على معايير اجتهادية وإنسانية، أي طبقاً لفكر إنساني متطور بطبيعته، ومرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع الذى ينشئه، هذا من حيث هو نص خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتأويل، فهو نص تكون ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصاً إنسانياً.

ولكي تتضح هذه القضية بشكل أعمق يتعين علينا أن نتعرض بشكل عام للآليات العامة للفرز والتصحيح التي طبقت على جسد الحديث، وهو ما يطلق عليه مصطلح «الرواية» تمييزاً له عن مصطلح «الدراية» الذى يركز على الأحكام والتعريفات، وجدير بالذكر أن الأحكام والتعريفات فرع على شروط الرواية ومعرفة أحوال الرواة، أي أن الرواية بالمعنى الاصطلاحي- لا بمعنى عملية النقل ذاتها - هي أساس الدراية التي تتعلق بالحكم على المتن، وتهتم الرواية بدراسة جانب السند من زاويتين : الزاوية الأولى الاتصال والانقطاع بين الرواة الذين نقلوا متن الحديث من عصر النبوة إلى آخر الرواة في سلسلة الإسناد، وهذا عمل توثيقي في المقام الأول لأنه يهتم بالتأكد مما إذا كان كل راوٍ من الرواة قد عاصر الراوى الذى ينقل عنه الحديث، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاءً مباشراً وفي سن النضوج التي تسمح له بالأخذ والرواية، وأن يكون الأخذ مشافهة لا نقلاً عن صحيفة أو ما شابهها إلى آخر تلك الشروط التوثيقية. ونفس الشروط لابد من توافرها في الراوى التالي، وعدم توافرها في أحد الرواة يعني ضعفاً في سلسلة الإسناد يؤدى إلى تضعيف الحديث، فإذا كان ثمة فاصل زمني طويل بين راويين كان معنى ذلك أن راوياً قد سقط من الإسناد ويكون إسناداً منقطعاً يترتب عليه أحياناً رفض الحديث ما لم يوثق برواية أخرى متصلة.

أما الزاوية الثانية من دراسة السند فتهتم بالتحقق من المؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راوٍ على حدة. وهو ما يعرف بالجرح والتعديل، وهي مؤهلات كثيرة أهمها أن يكون الراوى حافظاً - أي لا ينسى - أميناً لا يكذب ولا يدلس، ثقة في دينه وخلقه.

ولم يكن علماء الحديث، بحكم غلبة الطابع النقلي التوثيقي على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور، يتمتعون باتساع الأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في

تصور الحقيقة، وفى التعصب ضد أى اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل، لذلك ليس غريباً فى كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات، وهو توصيف لكل الفرق، عدا تلك التى تعاطف معها المحدّث، ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوى الواحد، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب، وإذا وصفه البعض بالحفظ والاستيعاب نجد البعض الآخر يضعه فى دائرة المغفلين الذين يغلب عليهم النسيان، وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية، أو الإعجاب والاحتقار، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الإيديولوجية. لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة، وهو شديد الدلالة فى ذاته، إنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى.

> ثم استأثرت إحدى الفرق باسم «أهل السنة والجماعة» واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال، وأصبحت هى الحكم والفيصل فى قبول المرويات أو رفضها، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحمايتها سلطة مرجعية فى كل ما يتعلق بشئون الدين والعقيدة.

إذا انتقلنا من فحص السند إلى فحص المتن - علم الدراية - دخلنا دخولاً مباشراً فى قلب آليات الاجتهاد، فالمتن إنما يكون صحيحاً إذا لم يتضمن فى دلالته أدنى تعارض مع المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها الكلية كما تستخرج من القرآن. هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص فى حالة فحص وفرز وبين نص آخر موثوق فى صحة منطوقه ثقة مطلقة، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى المنطوق، بل على مستوى الدلالات والمعانى. وهكذا تتداخل إشكاليات نصوص الحديث بالإشكاليات التى حللناها عن النص القرآنى، وترتد الفعالية كلها للعقل الإنسانى المرهون بآفاق الزمان والمكان، إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص، فالاجتهاد - كما رأينا - هو الوجه الآخر للنص، الوجه الذى بدونه يتوقف عن أن يكون نصاً لغويا دالاً ويتحول إلى أيقونة للزينة والتبرك، وهو أمر وقع بالفعل فى ثقافتنا. الاجتهاد - على عكس ما يعلن الخطاب الدينى - هو الطريق الوحيد للإفصاح عن دلالة النص الأولىّ الرئيسى - القرآن - وهو الطريق الوحيد الذى يؤدى إلى إكساب النصوص الفرعية - الأحاديث - مشروعية الوجود ذاتها. الاجتهاد إذن لا يكون إلا فى النصوص، وما سوى النصوص من مجالات يحتاج إلى الإبداع لا مجرد الاجتهاد، وإلى الاكتشاف لا مجرد ترديد أقوال القدماء .

* * *

إن تركيز الخطاب الدينى على حاكمية النصوص فى مجالات الواقع والفكر كافة، مع مايعلنه من قصر الاجتهاد على الفروع دون الأصول، ومع تحديد مجال الاجتهاد فى النصوص الفرعية – الأحاديث – دون النص الأساسى – القرآن – يؤدى إلى تحديد كل من النص والواقع معاً، فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما يطرحه الخطاب الدينى أحياناً من اجتهادات لا يخرج عن مجال الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم واختيار بعضها، أدركنا أن هذا الخطاب فى الواقع يريد أن يرتد بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقق تقدمه كما يزعم. والماضى الذى يريدنا أن نرتد إليه ليس الماضى الذى كان مزدهراً بالحيوية الفكرية والعقلية، التى تؤمن بالتعدد وتحتمل الخلاف، بل الماضى الذى ارتضى التقليد بديلاً عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بديلاً عن الإبداع. ولا يظهر الماضى الجميل حين يظهر فى هذا الخطاب إلا فى معرض التفاخر والزهو على العقل الأوروبى وحضارته المادية التى أقامها على ما استفاده من العقل الإسلامى، كما مر بنا فى سياق تحليلاتنا. وأخيراً ينتهى الخطاب الدينى إلى الانغلاق فى دائرة النصوص بعد أن جمّدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل : «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص» (١٠٢)، وذلك حين يقضى على أهم وأخطر ما أقره الفقهاء من مبادئ عقلية : المصالح المرسلة والمقاصد الكلية، فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى، وبالمفهوم الذى يطرحه لها، مع أنها مبادئ لتأويل النصوص.

الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً، والواقع أخيراً.

> وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنسانى والتركيز على بعده الغيبى، الأمر الذى يفسح المجال لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك، وعن شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أو بغيرها، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الدينى الإعلامى بشكل خاص، ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعانى والدلالات وإضفاء طابع نهائى عليها تأسيساً على مصدرها الغيبى، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلى المفترض على

(١٠٢) قول يكرره حسن حنفى كثيراً فى كتاباته نقلاً عن سطر شعرى.

الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما، وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة، ويقضي من ثم بكيفية حادة على إمكانات استقطار الدلالات الممكنة والملائمة لوضعنا التاريخي والاجتماعي.

يتجلى هذا الدوران في الدائرة المغلقة في طبيعة مفهوم الحاكمية ذاته، فهو مفهوم يعتمد الخطاب الديني في طرحه على سلطة النص، حيث يتم الاستشهاد من آيات القرآن والأحاديث النبوية، خاصة ما أصبح يعرف بآيات الحاكمية الثلاث في سورة المائدة، للتدليل على أن الاحتكام للنصوص هو جوهر الإسلام، وأن التساهل في ذلك أو إنكاره يتضمن تهديداً خطيراً لا للعقيدة فحسب بل للحياة الإنسانية بمخالفة النظام الذي وضعه الله لها بعلمه وقدرته وحكمته(١٠٣).

ويعبارة أخرى يتم تأسيس الحاكمية على النص لإثبات سلطته ، ويمكن عكس الصياغة وتظل القضية صادقة من منظور الخطاب الديني فيقال إن الحاكمية معناها تأسيس سلطة النص اعتماداً على سلطة النص، وهذا هو الدوران في الدائرة المغلقة.

ولمناقشة هذا المفهوم، أو غيره من المفاهيم التي يطرحها علينا الخطاب الديني، خروجاً من تلك الدائرة المغلقة لابد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها.

والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليه الوحي ذاته، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها، والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم. فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص، ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة، إنها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التجدد والحركة يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتنضج في جدل لا نهائي

(١٠٣) انظر: سيد قطب: في ظلال القرآن، سبق ذكره، الجزء السادس، ص١٥٦ وما بعدها.

مثمر خلاق. ولأن الخطاب الديني يدرك أن الاحتكام إلى هذه السلطة يفقده كل أسلحته، ويكشف قناعه الإيديولوجي فإنه يعجز عن الحوار على أرض العقل، ويلجأ في وجه محاولات تأسيسه في ثقافتنا- وهي محاولات تتعثر بحكم عوامل كثيرة- إلى التكفير، وهو سلاح فعّال في واقع متخلف يعاني أغلبية أفراده من الأمية التعليمية ويعاني أغلبية متعلميه من الأمية الثقافية، وكثيراً ما يستسلم بعض العقلانيين لابتزاز هذا السلاح، فيلجأون إلى التقية والمصالحة مع الخطاب الديني، وهو موقف خطير في مغزاه وفي النتائج التي يؤدي إليها.

ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى في تأسيس العقل، لا بالخطاب وحده على أهميته، بل بكل وسائل الكفاح والنضال الممكنة الأخرى. وقد سبق في تحليلنا أن كشفنا اعتماد مفهوم الحاكمية في تأويله للنصوص على المقارنة بين الله والإنسان من خلال ثنائيات: العلم - الجهل، والقدرة - العجز، والحكمة - الهوى، وكشفنا كيف أن هذه الثنائيات تستند في الخطاب الديني- اعتماداً على النصوص أيضاً - إلى ثنائية الألوهية / العبودية، وهي ثنائية تختزل علاقة الإنسان بربه في هذا البعد وحده. ولسنا نريد هنا الالتقاء مع الخطاب الديني في الياته أو منطلقاته، فنستشهد بنصوص أخرى تؤسس العلاقة على الحب، أو نستند إلى رأي واجتهاد آخر في التراث يؤسسها على الحب كذلك، بل نريد الاحتكام إلى العقل الذي يردنا إلى البعد التاريخي للنصوص. وهو البعد الذي يهدره الخطاب الديني في أحكامه كلها لا في تأويله للنصوص فحسب. لقد كان المجتمع الذي جاء الوحي يخاطبه مجتمعاً قبلياً عبودياً، تعتمد العلاقات فيه على هذين البعدين اللذين يمكن اعتبار أولهما بعداً أفقياً، واعتبار ثانيهما بعداً رأسياً، ولا حاجة للإطالة في بيان البعد الرأسي الذي جسد علاقة أعلى/ أدنى داخل القبيلة الواحدة، ويستوي في ذلك أن يكون العبد عبداً بالشراء أو بالأسر والاسترقاق، فلم يكن ثمة فارق في مكانة العبد إذا كان عربياً، ويجسد البعد الأفقي علاقات القبائل، وهي علاقات قامت على الصراع على موارد الثروة- أدوات الإنتاج - وهي الماء والكلأ. ومن الطبيعي في ظل علاقات الصراع أن تلجأ القبائل الضعيفة لالتماس الحماية من القبائل القوية التي تستأثر بالموارد المتاحة في منطقة تسمى «حمى القبيلة»، ومن هنا نشأت علاقات الولاء بين القبائل، وهي علاقات تبدو على السطح أفقية، لكن لأنها علاقة أقوى/ أضعف فهي في منطقة وسطى بين البعدين الأفقي والرأسي، وقد صاغت اللغة هذه العلاقات، ولذلك نجد الكلمة المعبرة عن علاقة الولاء ومشتقاتها ذات دلالة ملتبسة، فهي من الأضداد اللغوية التي تدل على المعنى ونقيضه، فألفاظ «مولى» تدل على العبد والعبيد كما تدل على السيد والسادة.

والنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغتها إلا في حدود خاصة مشروطة

بطبيعة وظيفتها المقصودة في الثقافة، لذلك كان من الطبيعي أن تصوغ النصوص علاقة الله والإنسان من خلال الثنائيات اللغوية / الاجتماعية، لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها، التعبير عن علاقات أكثر تطوراً، فمن الطبيعي، بل والضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدار للنص والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية، ومن الجدير بالملاحظة أن الخطاب الديني يلجأ إلى التأويل المجازي للنصوص لنفي علاقات الحب والولاية والقرب بين الله والإنسان، في الوقت الذي يصر فيه على التمسك بحرفية علاقة العبودية التي يؤسس عليها مفهومه للحاكمية. إن تأويل ماهو اجتماعي/ تاريخي في النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ماهو جوهري أساسي وإسقاط ماهو عرضي مؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية/ تاريخية مغايرة. لقد كان المجتمع الذي خاطبه الوحي مجتمعا تجارياً خاصة في مراكز التأثير والسيطرة الدينية، ولذلك تعكس لغته إطار المفاهيم التجارية كالبيع والشراء، والربح والخسران، والميزان.. إلخ، ولم يتمسك أحد من القدماء، بل من المعاصرين للوحي، بالدلالات الحرفية لهذه المفاهيم، وتم تأويلها كما تم تأويل نصوص الصفات سواء بسواء.

قلنا إن التمسك بالدلالات الحرفية لمفاهيم اجتماعية / تاريخية في لغة النصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنص فقط، إنما يؤدي إلى تزييف مقاصد الوحي الكلية، تناقضاً مع ظاهر مايعلنه الخطاب الديني، وربما مع ما يقصده كذلك، ويتم هذا التزييف على خطوتين: أولاهما: الزعم أن الإسلام جاء ليحرر البشر من العبودية (بالمعنى القديم) لبعضهم البعض ويردهم جميعاً إلى العبودية لله وحده، وهذا هو المعنى الذي أدركه العرب الذين خاطبهم الوحي. الخطوة الثانية: أن العبودية الحقة معناها – كما فهم العرب أيضاً– رفض حاكمية البشر والاحتكام إلى الله وحده بالاحتكام إلى النصوص، وعلى هذا الأساس يفسر الخطاب الديني المعارضة القوية التي وصلت إلى حد الصراع العسكري بين الإسلام وخصومه. وتستقيم الخطوة الأولى مع الخطوة الثانية لو أن الإسلام كان مجرد حركة تحريرية لإلغاء الرق والعبودية وتحرير العبيد، ومن ثم كان عداء سادة قريش له عداء لنظام يؤلب العبيد ضدهم ويقضي على مصدر تجاري هام من مصادر ثروتهم. ولاشك أن الإسلام ساهم في مرحلته المكية في تحرير العبيد نفسياً من سلطة السادة على أرواحهم ومعنوياتهم، وهذا معنى

«التأليب» الذى كان يشكو منه سادة قريش، وساهم الإسلام كذلك بتشريعاته فى المرحلة المدنية بإفساح مجال لتحرير العبيد بجعل العتق كفارة لبعض الذنوب، وكان الأهم من ذلك كله مبدأ المساواة الذى ألح عليه الوحى بين الناس جميعاً بصرف النظر عن الجنس أو اللون. لم يكن الإسلام دعوة لإلغاء العبودية، لا يعيبه ذلك ولا يشينه، فالنظام الذى حرم شرب الخمر على ثلاث مراحل لم يكن ليهدم ركناً اقتصادياً هاماً فى الواقع، بل جاء فى جوهره ليهدم أسس الجاهلية- كما شرحناها من قبل- ويقيم الحياة على أساس المساواة والعدل، وليحرر الإنسان من أوهام الأسطورة والخرافة.

إن اختزال دور الإسلام ومقصده الكلى فى تحرير الإنسان من العبودية لغيره من البشر لكى يرده إلى عبودية من نمط آخر هو التزييف بعينه، لأنه مقصد شكلى مادام يسلمه إلى عبودية كهنة النصوص، هذا فضلا عن أنه تزييف يجمد النصوص كما يجمد الواقع، بإلغاء حقائق التاريخ واللغة، ومحاربة العقل الذى حرره الوحى. وليس غريباً بعد ذلك كله أن يتعلم أبناؤنا فى المدارس أن الإسلام يبيح امتلاك الجوارى ومعاشرتهن معاشرة جنسية، وأن هذه إحدى الطرائق فى العلاقة بالنساء إلى جانب طريقة الزواج الشرعى، مادام ذلك قد وردت به النصوص، وليس غريباً أيضاً فى ظل عبودية النصوص أن يتعلموا أن المواطن المسيحى مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته، وهكذا يتوجه الخطاب الدينى التعليمى التربوى إلى أبنائنا منبِّها أن عليهم فى معاملة زملائهم وأساتذتهم من الأقباط «الرفق بهم وعدم تكليفهم فوق ما يطيقون»(١٠٤)، وليس بعيداً فى ظل سيطرة آفة التعصب التى يفرزها الخطاب الدينى- قصد أم لم يقصد فلا عبرة بالنوايا هنا- أن يطلع علينا مجتهد من مجتهدى هذا الزمان ومجدديه بفتوى تحرم ما أحلته النصوص من طعام أهل الكتاب استناداً إلى اجتهادات بعض القدماء الذين ذهبوا إلى أن المقصود بأهل الكتاب فى الآية الخامسة من سورة المائدة «الذين أنزل عليهم التوراة والإنجيل، من بنى إسرائيل وأبنائهم، فأما من كان دخيلاً فيهم من سائر الأمم، ممن دان بدينهم، وهم من غير بنى إسرائيل، فلم يعن بهذه الآية، وليس هو ممن يحل ذبائحه، لأنه ليس ممن أوتى الكتاب من قبل المسلمين، وهذا قول كان محمد بن إدريس الشافعى يقوله»(١٠٥).

---

(١٠٤) انظر على الترتيب: كتاب التربية الدينية للصف الثانى الثانوى، ص ١٠٠، وكتاب الصف الثالث الثانوى، ص٣١ نقلاً عن: حامد عمار: حول الكتب المدرسية، جريدة «الأهالى» بتاريخ ١٩٨٩/٢/١م.

(١٠٥) محمد بن جرير الطبرى: جامع البيان عن تأويل آى القرآن، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ط٢، ١٩٤٥م، الجزء السادس، ص١٠١.

إذا كانت حاكمية النصوص لا تسمح بالخلاف إلا فى الفروع وفى حدود الترجيح بين آراء القدماء للاختيار منها، فمن الطبيعى أن يكون الاجتهاد محكوماً بأطر لا تمت إلى الحياة والواقع بصلة، وهكذا لا يجد الخطاب الدينى أمام أى اجتهاد حقيقى من سبيل إلا أن يحتمى بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» ، وفى قضية أن تحجب البنت سائر الورثة شأنها شأن الذكر، كان يكفى أن يكون المعيار هو المقاصد الكلية للوحى، بدلاً من الاستناد إلى اجتهاد الفقه الشيعى أو التمسك بحرفية النصوص. وهذا المعيار يمكن تلمسه من خلال ربط النصوص بواقعها الاجتماعى/ التاريخى، وقياس مدى تطوير النص للواقع، ورصد اتجاه هذا التطوير، وهو معيار هام للاجتهاد فى مجال الأحكام التفصيلية لأنه يكشف عن طبيعة المصالح التى يجب مراعاتها بعيداً عن الأهواء الإيديولوجية. وفى قضية ميراث البنات، بل فى قضية المرأة بصفة عامة، نجد الإسلام أعطاها نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة استبعاداً تاماً، وفى واقع اجتماعى/ اقتصادى تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له وراء التبعية الكاملة بل الملكية التامة للرجل، أباً ثم زوجاً. اتجاه الوحى واضح تماماً وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذى وقف عنده الوحى، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك المتطور وبين النصوص التى يتمسك الخطاب الدينى المعاصر بحرفيتها.

إن الخطاب الدينى بكل مستوياته التى ناقشناها هنا من معتدل (حكومى ومعارض)، ومتطرف وتعليمى تربوى وإعلامى، يشترك فى آلياته وفى منطلقاته الفكرية على السواء.

> وإذا كان خطاب الجماعات يبدو هو الأعلى صوتاً، فإنه فى الحقيقة مجرد صدى لمعطيات سابقة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام، صدى كان يتردد خافتاً طول الوقت، ثم ساعد على تجسيمه واقع مترد يعجز أهل الحكمة فيه عن تحقيق أبسط المطالب الإنسانية للمواطن العادى، بينما يرتع أثرياء الانفتاح ورموز الحكم والسلطة فى كثير من مظاهر الفساد والخطيئة بكل معانيها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. وإذا كان ثمة شبه بين شباب الجماعات والخوارج، فإنه ينحصر فى تلك المثالية التطهيرية المفارقة للواقع، والتى تدفعهم للدفاع عن التصور والدعوة إليه حتى الموت/ الاستشهاد.

لقد كانوا فيما يرويه المؤرخون يتهالكون على الموت تهالك الفراش على النار، ولهم فى استعذاب الموت وتفضيله على الحياة قصائد كثيرة مشهورة. إن الواقع من منظور شباب

الجماعات عصى على الإصلاح، والعقل الإنسانى عاجز عن إبدا ع واقع طيب مؤنس، ولا حل من ثم إلا إحياء المثال الجاهز القديم، المجتمع الإسلامى كما عاشه الصحابة تحت قيادة النبى، إنه الاحتكام إلى كتاب الله وحده السبيل إلى تحقيق هذا الحلم، وهلم جرا ......

الفصل الثاني

التراث بين التأويل والتلوين
قراءة في مشروع اليسار الإسلامي

من الضرورى قبل الدخول فى موضوع القراءة - نص مشروع اليسار الإسلامى - طرح تعريف، ولو كان إجرائياً، لكل مفهوم من المفهومين المستخدمين فى هذه القراءة. أما أولهما وهو مفهوم «التأويل» فيحتاج إلى تحديد دلالته تحديداً دقيقاً، خاصة بعد أن اتسعت دلالته وتعددت مجالات استخدامه وتوظيفه، فانتقل من مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن هذه الأخيرة إلى مجال «نظرية المعرفة» فى الفلسفة، ومنها إلى «النقد الأدبى» و «السميوطيقا». والتحديد الذى نود أن نطرحه هنا يتمثل فى العودة إلى دلالة المصطلح فى مجال تداوله الأصلى، أى فى مجال قراءة النصوص الدينية وتفسيرها فى تراثنا العربى خاصة، مع بعض الإضافات والتعديلات اللازمة والضرورية بحكم تطور المعرفة وتقدم آفاق الوعى. وليست هذه العودة إلى الأصول لتحديد الدلالة إلا محاولة - أظن أنها مشروعة - لتجاوز طبقات التراكم الدلالى الكثيفة التى أدت إلى غموض المصطلح. لقد اختلط «التأويل» و «التلوين» مع التركيز حديثاً على أهمية دور القارئ، فى مواجهة التصور السابق الذى كان يركز على أهمية «قصد» المؤلف. ولأننا سنناقش مفهوم «التلوين» بعد ذلك، فيكفى هنا القول أن التركيز على دور القارئ، وعلى آليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر - بدرجات متفاوتة - الملابسات والحقائق الموضوعية، سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أو ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامى،

موضوع قراءة اليسار الإسلامى. ومن البديهى أن نصوص التراث الدينى لا تثير إشكالية «القصد» كما تثيرها النصوص الأدبية، بمعنى أنها لا تثيرها من المستوى الإبستمولوجى نفسه، بل تثيرها من مستوى آخر يشمل مجمل الظروف الموضوعية - الاجتماعية الاقتصادية السياسية - التى أحاطت بعملية إنتاج تلك النصوص، والتى تتحدد طبقاً لها - من ثم - الدلالات والمعانى الأساسية والأصلية للنصوص المعنية.

التأويل : الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية

يهمنا فى الدلالة اللغوية الإشارة إلى أنها تتضمن بعدين قد يبدوان متعارضين، وهما فى الحقيقة متكاملان. البعد الأول يتمثل فـى دلالة صيغة الفعـل الثلاثى «آل» ومشتقاته، ومعناها العودة والرجوع، ورد فى اللسان : «آل الشيء يؤول أولاً ومآلا: رجع»، ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية. وهكذا وردت الدلالة فى القرآن فـى سورة يوسف، حيث كانت مهمة التأويل – تأويل الأحاديث – اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث – أو للموضوع – قبل أن يتشكل فى صور حُلمية. وفى سورة الكهف كان التأويل شرحاً لدلالة الأحداث والوقائع، أو بالأحـرى شرحاً لعللها وأسبابها الخفية. والبعـد الدلالـى الثانى للصيغة الثلاثية هـو معنى الوصول إلى الغاية – غاية الشيء – بالرعاية والسياسة والإصلاح : «وآل ماله إيالة: إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة». وقد وردت هذه الدلالة أيضاً – بمعنى العاقبة والغاية – فى بعض آيات القرآن، وإن كان ورود الدلالة الأولى أكثر. والحقيقة أن الدلالتين ليستا متعارضتين، فالوصول إلى غاية الشيء أو الظاهرة لا يتحقق بمعزل عن إدراك عللها وأسبابها الأصلية. وقد تداخلت الدلالتان فى الاستخدام القرآنى فى نهاية قصة يوسف (الآية ٣٧) «ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا». فالتأويل هنا هو التحقق والوصول إلى الغاية، أى تحقق المعنى الأول والدلالة الأصلية للحلم. ويمكن القول إن الصيغة اللغوية للفعل الثلاثى ومشتقاته، ومنها كلمة «التأويل» أقرب إلى أن تكون من «الأضداد» التى تكون العلاقة بين دلالتيها علاقة السبب والنتيجة.(١٠٦)

يناقش علماء القرآن الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل عادة بمقارنته بدلالة مصطلح آخر هو «التفسير»، ويحددون العلاقة بينهما بأنها علاقة العام بالخاص، إذ يتعلق التفسير

---

(١٠٦) انظر: السيد يعقوب بكر: نصوص فى فقه اللغة العربية، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، الجزء الثانى، ١٩٧١م، ص١٢١.

عندهم بالرواية بينما يتعلق التأويل بالدراية. وبعبارة أخرى يتعلق التفسير بـ «النقل» في حين يتعلق «التأويل» بـ «العقل». والنقل يعني مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفاذ إلى عالم النص وفض مغاليقه وصولاً لتأويله، وهو يتضمن إلى جانب العلوم اللغوية «علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، خاصها وعامها، مطلقها ومقيدها ومجملها ومُفَسرها. وزاد قوم: علم حلالها وحرامها ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها. وهذا الذي مُنِعَ فيه القول بالرأي» [١٠٧] إن هذه العلوم جميعاً تعد بمثابة مداخل لا غنى عنها لمن يتصدى لتأويل النص، وبدونها ينفسح المجال بلا حدود أو ضوابط أمام الفرد أو الجماعة لإسقاط إيديولوجيتها على النص، أي للوثب من «التأويل» إلى «التلوين»، وهذا ما يطلق عليه القدماء اسم «التأويل المستكره» أو التأويل المذموم، ويقصدون به التأويل الشيعي بصفة خاصة. وقد أفسح علماء القرآن لتأويلات بعض الصوفية صدورهم على أساس أنها «إشارات» و«مواجيد» لا تتعارض مع الدلالات الأصلية ولا تنفيها. ولا شك أن وراء رفض التأويلات الشيعية وقبول تأويلات بعض الصوفية دون بعضهم الآخر موقفاً إيديولوجياً ممالئاً للسلطة، لكن المبدأ المعرفي الذي قامت عليه تفرقتهم بين «المقبول» و«المستكره» في مجال التأويل يظل صحيحاً وصائباً.

> لكن التأويل ليس مفهوماً قاصراً على التعامل مع النصوص اللغوية وحدها، بل يتسع كما هو واضح من سياق استخدامه في القرآن وفي اللغة عامة ليشمل الأحداث والوقائع والظواهر كافة، بمعنى أنه مفهوم للتعامل مع النصوص بالمعنى السميوطيقي الشامل. ولابد أن تتغير - بناء على ذلك - مجموعة علوم التفسير لتلائم طبيعة النص موضوع التأويل، أو بعبارة أخرى لابد أن تتغير طبيعة «المفسرة» الملائمة لتأويل النص العلامة. إن لكل مجال معرفي أدواته ووسائله التفسيرية الخاصة التي لا ينهض التأويل إلا عليها، ولكن ليس معنى ذلك أن النشاط التأويلي مجرد نتيجة ميكانيكية العلم بالمفسرة. إن التفسير كما سبق القول يرتبط بالرواية والنقل، ويظل مجال التأويل مرتبطاً بفاعلية العقل والاستنباط.

ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن المجالات المعرفية تتبادل الأدوار بطريقة معقدة

---

(١٠٧) الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٣، ١٩٨٤م، المجلد الثالث، ص١٤٨.

يستحيل معها تصنيفها وفقاً لجدلية التفسير/ التأويل، وإلا وقعنا في ثنائية التقسيم الكلامي الديني للعلوم إلى علوم مخدومة غير خادمة، وعلوم خادمة غير مخدومة، وتقع بينهما علوم خادمة مخدومة. إن مجالاً معرفياً ما يمكن أن يكون تفسرة لمجال معرفي آخر، الدرجة نفسها التي يمكن لهذا الآخر أن يكون بها تفسرة للمجال الأول في سياق مغاير.

التلوين : قراءة مغرضة

مادام التأويل فعالية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله، لكن بعض النظريات المعاصرة التي تميل إلى جانب النص تجعل منه عالماً من العلاقات الدلالية التي لا تفصح عن نفسها ولا تنكشف إلا من خلال أفق قارئ محدد. وهذا القارئ محكوم إبستمولوجياً بآفاق المكان والزمان، بل والمزاج اللحظي في بعض الأحيان. وهكذا تتعدد دلالات النصوص وتتسع مع تغير آفاق القراءة مكانياً أو زمانياً، وتصبح القراءة بمثابة إبداع نص على النص. ورغم ما يبدو على هذا التصور من جدة وحداثة فالواقع أنه يعود بنا من باب خلفي إلى ما يشبه الانطباعية، بل إن إلحاحه على انفصال النص عن مؤلفه وعن عصره والواقع الذي أنتجه، لدرجة أنه يبشرنا بعصر «موت المؤلف»، جعله يبني للنصوص عالماً مستقلاً له قوانينه الخاصة. إنها نظرية النقد الجديد، خلعت مسوحها القديمة واستبدلت القارئ بالمبدع، وآليات القراءة والتأويل بآليات الإبداع والتشكيل. وإذا كنا نتفق مع من يذهبون إلى القول بأنه لا توجد قراءة بريئة، فإننا نجد من الضروري التفرقة بين القراءة «غير البريئة» وبين القراءة «المغرضة». إن انعدام البراءة في النشاط المعرفي عموماً، وفي قراءة النصوص خصوصاً، أمر له تأويله الإبستمولوجي، مادام فعل المعرفة لا يبدأ من فراغ مطلق شامل مطابق لحالة البراءة الأصلية الأولى على افتراض وجودها. أما القراءة المغرضة فهي على عكس ذلك، لا تأويل لها إلا في الإيديولوجيا. إن تفرقة القدماء بين نمطين من التأويل أحدهما مقبول والآخر مذموم يمكن أن تمثل - بعد نفي أساسها الإيديولوجي وتأصيل أساسها الإبستمولوجي - أساساً طيباً لتفرقتنا هنا بين التأويل والتلوين. إن التعامل مع النصوص، أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى، زاوية التاريخ بالمعنى السسيولوجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية زاوية السياق الاجتماعي

والثقافى الراهن الذى يمثل دافع التوجه إلى تأويل - أو بالأحرى إعادة تأويل - تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين «المغزى» الذى يمكن استنباطه من تلك الدلالة. إن التفرقة فى تأويل النصوص بين «الدلالة» و«المغزى» يجب أن تظل مطلباً ملحاً حتى لا تتميع الحدود بين الماضى والحاضر من جهة، وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيديولوجية الباحث خضوعاً تعسفياً مبتذلاً من جهة أخرى. وليس معنى ذلك أننا ننكر على الباحث حقه (الطبيعى والمعرفى) فى أن يصوغ موقفه من الواقع والتراث من خلال منهجيته فى التأويل، بصرف النظر عن تقدمية هذا الموقف أو رجعيته، ولكننا ننكر بل نستنكر، أن يتم ذلك على نحو مباشر مبتذل وتعسفى. إننا نستنكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفعى برجماتى يهدر حركتها فى سياقها التاريخى من جهة، ويتنكر للحقائق والمعطيات التى لا تنكشف دلالة النصوص إلا من خلالها من جهة أخرى. إن التعسفية فى التعامل مع النصوص وفى تأويلها تتم غالباً فى حالة غياب وعى الباحث - أو تجاهله - لأيديولوجيته، الأمر الذى يجعلها تمارس دورها فى الخفاء دون رقابة أو ضابط أو كابح، وفى هذه الحالة يصبح الوثب من التأويل إلى التلوين سهلاً، وتتميع الحدود بين الدلالة والمغزى.

إن النشاط المعرفى عامة وفعل القراءة خاصة يهدفان إلى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج آفاق الذات العارفة أو القارئ، وإذا كانت آفاق القارئ تحدد له زاوية الرؤية، فإن معطيات النص لا تقف فى هذه المواجهة موقف المتلقى السلبى لتوجيهات الذات العارفة، وهذا معنى أن القراءة الحقة، والنشاط المعرفى الحق عموماً، تقوم على «جدلية» خصبة خلاقة بين الذات والموضوع. وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء، وعلى العكس من ذلك لا تنتج القراءة المغرضة سوى التلوين. ومن الضرورى الإشارة هنا إلى أن التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهر، بل ينتج بالقدر والدرجة نفسيهما عن نزعة وضعية شكلية تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد المعرفى. النزعة الذاتية النفعية تهدر الزاوية الأولى من الزاويتين اللتين أشرنا إليهما فيما سبق، زاوية السياق الموضوعى التاريخى للنصوص، وتخفق من ثم فى اكتشاف دلالتها. أما النزعة الوضعية الشكلية فتزعم قدرتها على الوصول إلى الدلالة واكتشاف الحقيقة فى حين أن ما تصل إليه ليس فى الواقع إلا ما كانت تريده مُنْذُ البداية. ولذلك أطلقنا على كلتا النزعتين اسم «القراءة المغرضة» فصلاً لهما عن «القراءة غير البريئة» التى تستند فى عدم براءتها إلى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع.

القراءة المنتجة

إن الزاويتين اللتين حددناهما للتعامل مع النصوص، وتأويلها، ليستا زاويتين منفصلتين، وإن كان الفصل بينهما ضرورياً من زاوية المنهج. وضرورات المنهج أيضاً هي التي تبرر الفصل بين «الدلالة» و«المغزى» في تأويل النصوص، والحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة، ذلك أن المغزى لا ينفك عن ملامسة الدلالة بنفس الدرجة التي يوجه بها المغزى أبعاد الدلالة. وإذا كان من الممكن القول إن «المغزى» - أو بالأحرى محاولة الوصول إليه - يمثل «الغاية» والهدف من فعل القراءة فإن هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا عبراكتشاف الدلالة، وإن كانت من جهة أخرى تساهم بدرجة ما في تشكيل بعض أبعادها. وإذا كان اكتشاف الدلالة لا يتم إلا من خلال «التفسرة» بالمعنى الذي شرحناه من قبل، فإن بعدي عملية التأويل، وهما الدلالة والمغزى، يتوازيان مع الدلالتين اللغويتين لمصطلح التأويل كما سلفت الإشارة. يمثل اكتشاف الدلالة العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة، وتلتقي الدلالتان على المستويين اللغوي والاصطلاحي من خلال دلالة الصيغة الصرفية - تفعيل - للمصطلح، والتي تشير إلى حدث متكرر، وهي دلالة مشتقة من التضعيف في «عين» الصيغة الثلاثية للفعل الأصلي. ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدي «الأصل» و«الغاية»، أو بين «الدلالة» و«المغزى»، حركة بندولية وليست حركة في اتجاه واحد. إنها حركة تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النص/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة، يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين. وبعبارة أخرى تتحول من قراءة مشروعة - وإن كانت غير بريئة - إلى قراءة مغرضة. ومن الضروري هنا التأكيد أن المغزى الذي يمثل نقطة البدء في القراءة مغزى افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة. أما المغزى الثابت المحدد سلفاً بطريقة قطعية جامدة، فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة، وهي القراءة التالية لعملية - بل عمليات - الاستكشاف الأولي التي يتولد عنها المغزى الافتراضي الجنيني المشار إليه.

إن التفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن أن تفيد في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى، بشرط أن ننفي عنها الحكم القيمي المتمثل في علاقة الأدنى/ الأعلى في التراث الصوفي، ونؤسس بدلاً منها علاقة التفاعل الجدلي التي تقوم عليها علاقة

المغزى والدلالة. إن الظاهر فى هذه العلاقة يمثل مستوى الدلالة التى لا تتحدد إلا من خلال السياق الكلى لمجمل الأوضاع والظروف التى أنتجت النص، فى حين يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن فى ثنايا تلك الدلالة.

> إن النص بوصفه علامة كلية يتكون من سلسلة من العلامات التى تشير فى مجملها إلى مدلولات زمانية/ مكانية تقع خارج النص، ولكن بعض تلك العلامات قادر على النفاذ من هذا الأفق المحدود إلى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطبة العصور التالية. وفى النصوص المتميزة تكون تلك العلامات قابلة لتجديد دلالتها مع كل قراءة جديدة، بالشروط المذكورة قبل ذلك، وإن كان هذا لا ينفى ضرورة القراءة المنتجة للعلامات ذات الطبيعة الزمانية/ المكانية. إن فعل القراءة فى الحقيقة لا يتناول العلامات المكونة للنص منفصلة عن بعضها البعض إلا على سبيل التحليل السابق على التركيب، وفى هذه المرحلة يمكن الفصل بين نمطين من العلامات تؤسس إحداهما الدلالة وتؤسس الأخرى المغزى، بالإضافة إلى مساهمتها مع الأولى فى تأسيس الدلالة. ويأتى بعد ذلك دور القراءة التركيبية التأويلية التى ترى الدلالة مستوى من مستويات النص هو المستوى الظاهر، وهو مستوى يدل من داخله لا من خارجه على مستوى آخر أعمق هو مستوى الباطن أو المغزى.

إن جدلية الدلالة / المغزى، أو الظاهر / الباطن على مستوى النصوص؛ خاصة المتميزة حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها، والقراءة المنتجة التأويلية هى القادرة بحق على اكتشافها والتمييز بين طرفيها. ولا نريد الخروج عن سياق هذه الدراسة بتقديم نموذج للقراءة المنتجة لبعض النصوص، ولذلك نكتفى بما قدمناه بالفعل من قراءة لمفهوم التأويل عند علماء القرآن، ولمفهوم الظاهر والباطن فى التراث الصوفى. لقد سعت تلك القراءة السريعة إلى اكتشاف مغزى تلك المفاهيم، المغزى الملائم لآفاق وعينا، والمبنى فى الوقت نفسه على دلالتها التاريخية بالتركيز على المعرفى ونفى الإيديولوجى. لقد قلنا إن علماء القرآن تقبلوا بعض القراءات الصوفية للقرآن، وأدخلوها دائرة «المباح»، فى حين أنهم نفوا القراءة الشيعية ووضعوها فى إطار «المذموم»، ولاحظنا أن هذه التفرقة تفرقة مشروعة من حيث المغزى المعرفى، وإن اعتمدت فى سياقها التاريخى على موقف أيديولوجى. ويمكننا الآن أن نضع فى إطار المعرفى كثيراً من النصوص التى تؤكد تعدد مستويات المعنى فى النصوص

الدينية بشكل خاص، بشرط أن نعمم المفهوم ليشمل النصوص غير الدينية من جهة، وأن يتأسس هذا التعدد على علاقة جدلية بين مستوياته من جهة أخرى.

بهذه التفرقة التي نأمل أن تكون قد اتضحت بين التأويل والتلوين، أو بين القراءة المنتجة - غير البريئة - وبين القراءة المغرضة - غير المنتجة بالضرورة - نتوجه إلى قراءة مشروع اليسار الإسلامي، ونأمل أن تنتج هذه القراءة - بدورها - مزيداً من الشرح لآليات القراءة وأبعاد التأويل.

اليسار الإسلامي وأولويات الخطاب الديني

مفهوم «اليسار» يفترض نقيضه وهو اليمين، ويطرح أفكاره ومفاهيمه في مواجهته بشكل أساسي، رغم أن كليهما ينطلق من نفس الثوابت المعرفية التي تطرحها النصوص الدينية. من هذه الزاوية ينتمي اليسار إلى مجال الفكر الديني رغم سيطرة بعض آليات الخطاب الفلسفي على بعض أطروحاته. لقد طرح مصطلح «اليسار الإسلامي» لأول مرة - فيما نعلم - في بداية الثمانينيات في مصر، طرحه حسن حنفي، أهم ممثليه لا في مصر وحدها بل في العالم الإسلامي عموماً، وفي العالم العربي على وجه الخصوص، وذلك في العدد الأول - والوحيد - من المجلة التي صدرت إحياءً لتقاليد «العروة الوثقى» التي كان يصدرها الأفغاني ومحمد عبده. وليس معنى ذلك أن «اليسار الإسلامي» لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً متميزاً إلا في أوائل الثمانينيات، بل إن مغزى صدور هذا الإصدار الجديد لمجلة العروة الوثقى حاملة شعار «اليسار الإسلامي» يتمثل في إحساس هذا التيار بالمخاطر التي تحدق به من ناحيتين متشابكتين، تتمثل الناحية الأولى في المخاطر التي كان يتعرض لها اليسار بصفة عامة بكل اتجاهاته وفصائله نتيجة الانقلاب السياسي (الاقتصادي والاجتماعي) والفكري الذي بدأت بوادره في انقلاب مايو ١٩٧١، ولم يثمر ثماره المرة السوداء إلا مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، حيث أسلم النظام قياده كاملاً لأعداء الأمة التاريخيين : الاستعمار العالمي والصهيونية الدولية. ولأن اليسار الإسلامي ابن شرعي لحركة المد القومي ذات الأفق التقدمي من الوجهة الاجتماعية، وهي الحركة التي وجدت تعبيرها السياسي في نظام يوليو، خاصة في مرحلة الستينيات، فقد كان من الطبيعي أن يصيبها كل ما يصيب اليسار من حصر وتضييق ومصادرة من نظام السبعينيات. ومن الجدير بالالتفات أن تلك الفترة هي التي شهدت عند بعض ممثلي اليسار الإسلامي انقلاباً حاداً انضموا به إلى

صفوف «اليمين الإسلامى» الذى تمتع فى المقابل بحريات واسعة فى ممارسة نشاطه السياسى، وفى طرح أطروحاته الفكرية.كان تنامى حركة اليمين الدينى يمثل المخاطر الآتية من الوجهة الأخرى، وجهة التحدى الإيديولوجى، المقابلة للتحدى السياسى الذى واجهه اليسار بكل فصائله واتجاهاته.

ترتد حركة اليسار الإسلامى إذن إلى ما وراء ذلك «الإعلان» الذى صدر فى أوائل الثمانينيات، بل نجد بعض إرهاصات هذا الاتجاه فى كتابات «سيد قطب» فى أوائل الخمسينيات، خاصة فى «معركة الإسلام والرأسمالية» و «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»، كما نجده فى «اشتراكية الإسلام» لمصطفى السباعى، أحد أقطاب الإخوان فى سوريا. ولاشك أن هذه الإرهاصات تمثل امتداداً طبيعياً للتأويل العقلانى للإسلام، الذى طرحه كل من الأفغانى ومحمد عبده استجابة للتحدى الحضارى الذى طرحه الآخر «الغربى» من جهة، واستناداً إلى التراث العقلانى للمعتزلة وابن رشد من جهة أخرى. وإذا كان سيد قطب قد ارتد عن تأويله الاجتماعى للدين لصالح «الحاكمية » الإلهية التى تنفى الإنسان وتجمد حيوية الواقع الاجتماعى فى أنساق جامدة، فإن هذه الردة لا يمكن تأويلها استناداً إلى صدام الإخوان مع نظام يوليو الستينيات فقط، دون اعتبار الطبيعة النفعية لتأويل قطب. لم يكن من الممكن لقطب – ولا لغيره من داخل حظيرة الفكر الدينى – أن ينتهى إلا لما انتهى إليه بالفعل. ولا مجال هنا لطرح الأمنيات أو للبكاء على اللبن المسكوب، فالزعم أن سيد قطب: «لو كان استمر تطوره على نحو طبيعى، لانتهى إلى الاشتراكية العلمية كمرادف للإسلام، ولأصبح من ركائز اليسار الإسلامى فى مصر، ومن دعائمه الأولى فى العالم الإسلامى» (١٠٨) مجرد افتراض قائم على التمنى. إن التطور الذى حدث فى بنية الفكر الدينى لقطب تطور طبيعى من داخله، وتُمَثّل العوامل الخارجية عوامل مساعدة تقوم بوظيفة المثير الذى يتحدد وفقاً لطبيعته ومداه نوع الاستجابة وعناصرها. إذا صح لنا استخدام هذا الترابط السيكولوجى القائم بين المثير والاستجابة فى تحليل تطور النسق التأويلى فى فكر قطب قلنا إن مثير أوائل الخمسينيات استدعى قيم العدالة الاجتماعية والصراع ضد الرأسمالية المحلية والعالمية، وتم إسقاط هذه القيم إسقاطاً مباشراً نفعياً على الإسلام دون تحليل عميق لبنية الإسلام ذاته فى مجاله الداخلى. وهذا النوع من التأويل الإسقاطى – أو التلوين – من شأنه أن يخفى بعض جوانب المجال الداخلى للظاهرة، التى تظل فى حالة كمون فى انتظار المثير الذى يُجلّيها. ومع تبنى

---

(١٠٨) حسن حنفى: الدين والثورة فى مصر، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨م، الجزء الخامس، (الحركات الدينية المعاصرة) ص ٢١٩.

نظام يوليو/ الستينيات العدالة الاجتماعية مطلباً جماهيرياً وبداية خوض معاركه ضد الرأسمالية العالمية وحليفها المحلى، اختفى ذلك المثير مفسحاً المجال لمثير آخر تمثل فى هاجس حزبى هذه المرة، هو هاجس اقتسام الكعكة والمشاركة فى الحكم. وكان تأويل الإسلام من منظور «الحاكمية» وما يرتبط به من مفاهيم على رأسها مفهوم «الجاهلية» هو الاستجابة لذلك المثير الآخر. وفى كلتا الحالتين لم يكن الإسلام هو موضوع التأويل، بل كان الواقع الخارجى ومتطلبه الإيديولوجى هما القصد والغاية التى أسقطت على الأصل فلونته. وهكذا اختلط الخاص والعام، وتداخل النسبى والمطلق، وتاهت الحدود بين «المغزى» و«الدلالة».

كانت هذه الإطالة ضرورية لأن الارتحال من اليسار إلى اليمين داخل بنية الفكر الدينى طال كثيرين غير سيد قطب، ويكفى أن نذكر هنا بعض الأسماء مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، بل إن التحول إلى اليمين الدينى من اليسار بشكل عام إحدى الظواهر اللافتة فى مرحلة السبعينيات، ويكفى هنا أيضاً الاستشهاد باسم عادل حسين. ويبدو أن تلك المرحلة قد ساهمت إلى حد كبير فى فرز المواقف، وتحديد الاتجاهات، وتمييز التيارات التى ساهمت بدرجات متفاوتة فى مشروع نظام يوليو حتى نهاية الستينيات. وقد أدت عملية الفرز تلك فى مجال اليسار الإسلامى إضافة إلى المخاطر التى حاقت به – والتى سبقت الإشارة إليها – إلى انسحاب كل فرسانه تقريباً، وبقى حسن حنفى فى الميدان المصرى وحده، من هنا نشأت الحاجة إلى الإعلان عن الوجود، فأصدر العدد الأول والوحيد – والذى حرره وحده تقريباً – من اليسار الإسلامى عام ١٩٨١. وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط مشروع اليسار الإسلامى – والذى يحلو له أن يطلق عليه فى حوارنا الشفاهى اسم «المانيفستو» – تحت عنوان «التراث والتجديد»، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة.

إن الإعلان الذى واكب بداية الثمانينيات، لم يكن إذن إعلان ميلاد لاتجاه «اليسار الإسلامى» بقدر ما كان أعلان «تأكيد» وجود من جهة، وإعلان «تحديد» هوية من جهة أخرى. لقد كان ذلك الإعلان بعبارة أخرى بمثابة إعادة ترتيب للأوراق، وتنظيم للأولويات فى مواجهة المخاطر التى يتعرض لها على المستويين السياسى والإيديولوجى.

> ولقد ظن اليسار الإسلامى أن إعلان «حسن النوايا» كفيل بإبعاد المخاطر السياسية عنه فلجأ إلى التقية – ذلك المبدأ الشيعى التراثى – معلنا أنه ليس حزباً سياسياً، ولا يمثل معارضة حزبية، ولا يتوجه ضد أحد، لأنه: «يرى السياسة فى ثقافة الأمة ونهضتها ... ، فالمعارك أساساً

فى الثقافة وداخل وعيها (الأمة) الحضارى... لا يهدف اليسار الإسلامى إلى استنفار أحد أو الاستعداء على أحد، بل يرمى إلى يقظة الأمة واستئناف نهضتها الحديثة وطرح البدائل أمام الناس، والاحتكام إلى جماهير الأمة، وتجاوز الحلول الجزئية والنظرات الفرعية إلى تصور كلى وشامل لوضع الأمة فى التاريخ وتحديد دورها مع نفسها ودورها مع غيرها»(١٠٩).

ولكن هذه القناعة بالنضال على المستوى الثقافى الفكرى تعود لتتحول فى نهاية الثمانينيات إلى إصرار على ربط النضال الفكرى بالنضال السياسى، فالهدف من إعادة بناء علم العقائد فى «من العقيدة إلى الثورة» إلى جانب وضع أيديولوجية ثورية واضحة المعالم تستند إلى عقائد الأمة – أو وضع لاهوت الثورة – « تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة فى التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها» (١١٠) ويتم هذا الربط استناداً إلى مبدأ ماركسى أصيل : «ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء، بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه» (٣٣/١) ومن البديهى أن تحقيق الأيديولوجية وإحداث التغيير المطلوب لا يتم إلا من خلال تجنيد الجماهير فى تنظيم سياسى ثورى، يتحدد دوره الأساسى بعد التكوين فى «قيادة الكفاح المسلح، فالكفاح المسلح ليس فقط جزءاً من البناء الأيديولوجى، بل هو واقع العصر، عصر التحرر من الاستعمار والإقطاع» (٣٨٨/٥).

إذا كانت «التقية» مبدأ يفسر لنا التردد فى نبرة الخطاب السياسى لليسار الإسلامى، من أجل مواجهة الخطر السياسى الذى حاق به – كما حاق بكل اتجاهات اليسار وفصائله – فى بداية الثمانينيات، فإن المبدأ المفسر لطريقة مواجهته للخطر الأيديولوجى الناتج عن تنامى اتجاه اليمين الإسلامى هو « التوفيقية» على مستوى الخطاب الفلسفى/ الدينى. لقد وقع اليسار الإسلامى بين شقى الرحى فاتهم بالماركسية والعمالة من جانب النظام والمد الدينى من جهة، واتهم بالتلفيقية والتبريرية من جانب قوى اليسار من جهة أخرى، وكانت «التوفيقية» المرتبطة بهاجس التوحيد بين الأخوة الفرقاء فى جسد الأمة هى الاستجابة الأيديولوجية لذلك التحدى :

«وضعنا من العقيدة إلى الثورة.... تحقيقاً لمصلحة الأمة، وحرصاً على وحدتها الوطنية

---

(١٠٩) اليسار الإسلامى، العدد الأول، القاهرة، ١٩٨١م ، ص ٤٦.

(١١٠) من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، الجزء الأول، ص ٧٩. فيما يلى تتم الإشارة إلى هذا المصدر فى متن الدراسة بين قوسين، رقم الجزء أولاً يتبعه خط مائل ثم رقم الصفحة.

بعد أن أصبحت شيعاً وفرقاً فى نضالها الوطنى وتغيرها الاجتماعى، خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان فى جسد الأمة، بدلاً من التكفير المتبادل والصراع على السلطة واستبعاد كل منهما للآخر.

فعقائدنا هى حركة الوصل بين جناحى الأمة، والتى من خلالها يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسية، كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها، فيأمن الأول الخروج على المجتمع سراً أو علناً ومعاداة الأهل والوطن، ويأمن الثانى الانتهاء إلى الردة والوقوع فى الثورة المضادة. هذا ما يبرهن عليه واقعنا المعاصر، سواء فى موقف الحركة الإسلامية منه، أو فى انتكاسة الثورة العربية وردتها» (٣٩/١).

ولكن ليس معنى ذلك أن «التوفيقية» المرتبطة بهاجس التوحيد بين الفرقاء مجرد استجابة لحالة – أو بالأحرى لخطر – التحدى الإيديولوجى المشار إليها.

فالواقع أن التوفيقية جزء أصيل فى بنية «اليسار الإسلامى»، وتلتقى «التوفيقية» بوصفها نهجاً فكرياً مع «التقية» بوصفها نهجاً سياسياً، فيلجأ المفكر اليسارى أحياناً إلى التقية على مستوى الفكر، ويمارس التوفيقية على مستوى الخطاب السياسى.

- يتساءل فى سياق مناقشة إشكالية «التحسين والتقبيح» بين العقل والنقل:

«هل الله فى خطر أم العقل فى خطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعين (كذا) عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الإنسان أمام المزايدة إلا الصمت خوفاً من قهر العامة، وثقل التاريخ وسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هى مهمة جيلنا، دفاعاً عن حقوق الناس وإعمالاً لعقولهم» (٤٣٨/٢).

وبالمثل تتبدى التوفيقية فى تصوره لطبيعة الحزب السياسى، فهذا الحزب هو: «خليفة شعب الله المختار» (٣٨٧/٥) وهو «يمثل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة أو فئة» (٣٨٨/٥)، وهو أخيراً الحزب الوحيد الحق: «المعبر عن الفكر، والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها، فى مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها» (٣٩٠/٥). وإذا كانت التوفيقية ترتبط بهاجس التوحيد الفكرى، فإن التقية لها مبرراتها فى واقع حالة «التزمّت» التى تحايث الفكر الدينى بصفة عامة، والتى تصاعدت حدتها فى مرحلة السبعينيات.

قلنا إن التوفيقية نهج أصيل فى بناء اليسار، نهج يرتبط بطبيعة منطلقاته الفكرية، وينبنى على أساس من التصورات والفروض التى يقوم عليها هذا البناء. وإذا كانت كتابات اليسار وأطروحاته فى مرحلة الستينيات تكشف عن ميل واضح للانحياز إلى الجناح العلمانى التقدمى – أحد جناحى الأمة – فإن القراءة العميقة تبين أن ذلك الانحياز لا يتجاوز حدود مستوى الخطاب السياسى المباشر، أو ما يطلق عليه المؤلف اسم الكتابات الشعبية أو الشهادة على العصر (١١١). إذا تجاوزت القراءة هذا المستوى إلى مستوى البنية الفكرية العميقة، كما تتجلى على مستوى الخطاب الفلسفى ظهرت «التوفيقية» التى تنفى الانحياز البارز على السطح. من هنا لا نتفق مع كثيرين ذهبوا إلى أن حسن حنفى أصابه ما أصاب غيره من الارتداد ومغادرة معسكر اليسار، فالانحياز الذى تكشف عنه كتاباته فى السبعينيات والثمانينيات إلى الجناح السلفى – الجناح الآخر للأمة – انحياز سطحى يمثل الاستجابة لمتطلبات سياسية ضاغطة. إن التأرجح البادى فى مستويات الخطاب الدينى لليسار الإسلامى لا يرتد إلى عوامل نفعية ذاتية، ولا يتعلق بأطماع شخصية تدور فى فلك الترغيب أو الترهيب، بل يرتد إلى ذلك المنهج التوفيقى المشار إليه. ومن الضرورى هنا الإشارة إلى العاملين الأساسيين اللذين ساهما – إلى جانب مجمل الظروف التى سبقت الإشارة إليها فى مرحلة السبعينيات – فى بروز الانحياز «السطحى» إلى جانب السلفية الدينية: يتمثل العامل الأول فى النجاح الذى حققته قوى الشعب الإيرانى تحت قيادة علماء الدين فيما عرف باسم الثورة الإسلامية ضد أعتى النظم الرجعية والفاشية فى منطقة الشرق الأوسط. وهو نجاح تجاوز فى بداياته تأثيره المحلى ليمثل خطراً على مصالح الاستعمار العالمى، والأمريكى بشكل خاص، يهدد وجوده فى المنطقة. ولقد أحدث هذا النجاح المدوى الذى ارتبط بالإسلام لدى كثير من المفكرين – الغربيين والشرقيين على السواء – حالة من رد الفعل جعلتهم يعيدون النظر فى سلامة منطلقاتهم الفكرية، ويعيدون من ثم بناء منظوماتهم الفكرية. أما العامل الثانى الذى دفع الانحياز إلى السلفية فى خطاب اليسار الإسلامى إلى السطح فهو الدوى الذى أحدثه حادث المنصة فى مصر على أيدى بعض الأفراد من القوات المسلحة، المنتمين إلى تنظيم «الجهاد»، وما قوبل به ذلك الحدث من ارتياح وإحساس «مؤقت» بالخلاص من جانب القوى الوطنية المصرية – والعربية – كافة، تلك القوى التى عانت من تسلطية النظام وقمعيته بدرجات متفاوتة، والتى جمعتها فى السجون والمعتقلات قرارات سبتمبر الشهيرة.

(١١١) الكتابات التى نشرت فى ستة مجلدات بعنوان «الدين والثورة فى مصر». انظر الهامش رقم٣.

إذا كانت «التوفيقية» تمثل البنية الفكرية العميقة فى خطاب اليسار الإسلامى، فمن الطبيعى أن تخضع البنية السطحية لهذا الخطاب لمثيرات الواقع، فتميل فى الستينيات إلى جانب العلمانية التقدمية، وتميل فى أواخر السبعينيات وحتى الآن إلى جانب السلفية. ونقول إن هذا أمر طبيعى، استناداً إلى إصرار اليسار الإسلامى على «المزج» فى خطابه بين السياسى والفكرى والأيديولوجى والإبستمولوجى، دون تأسيس للفرع على الأصل. وإذا كنا نرفض تأويل ذلك «المزج»، وما يترتب عليه من نتائج بالأسباب الذاتية الشخصية، فإن حسن القصد البادى فى الحيرة الدائمة بين دور «العالم» ودور «المواطن» لا يكفى تبريراً لهذا المزج ولا نقول الخلط، بل إن تلك الحيرة مظهر آخر من مظاهر « التوفيقية» العميقة فى بنية خطاب اليسار.

إن نقطة الانطلاق الأولى فى خطاب اليسار توصيفه للمرحلة «الحضارية» الراهنة التى تمر بها الأمة الإسلامية بشكل عام، والأمة العربية والمجتمع المصرى بشكل خاص، بأنها تشبه إلى حد كبير «عصر النهضة» الأوروبى (١١٢). وتتحدد طبقاً لهذا التوصيف استراتيجية الإصلاح فى: الإصلاح الدينى، والاتجاه الإنسانى، ونشأة العلم، ومع أن الإصلاح الدينى بدأ فى العالم العربى والإسلامى منذ ما يزيد على مائة عام، فإنه لم يحقق النتائج المرجوة. وفى هذا الصدد، يوجه اليسار الإسلامى إلى حركة الإصلاح الدينى تلك نقداً جوهرياً يتمثل فى أنها:

«أرادت تحويل النظر إلى عمل دون تأسيس النظر، لذلك ظل الإصلاح مجرد وعظ وإرشاد، حاثاً الناس على العمل. والناس لا تعمل بالمواعظ بل بتغيير تصوراتها للعالم ونظرتها للكون. ومن ثم فالعودة إلى تأسيس العلم، وتحويل التوحيد إلى نظرية، هو السبيل إلى إصلاح جذرى، والانتقال من الإصلاح إلى ثورة تتأصل أولاً فى شعور الجماهير، وتمدهم بتصور ثورى للعالم قبل أن تتحقق الثورة بالفعل» (١/٢٤٣).

وإذا كانت حركة الإصلاح الدينى قد عجزت عن تحقيق «التنوير» العقلى بسبب جمودها الفكرى وعجز مفكريها عن إحداث تغيير جذرى فى رؤية العالم، فإنها بهذا العجز قد أدت إلى

(١١٢) انظر: قضايا معاصرة، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، الجزء الثانى (فى الفكر الغربى المعاصر) ص٢٢.

ترك المجال لنقيضها الفكرى - العلمانية - لأخذ زمام المبادرة. لكن هذه الأخيرة فشلت بدورها فى إحداث التغيير المطلوب، لأنها أهملت شأن العقائد وركزت على المصالح كرد فعل على حركة الإصلاح الدينى، التى أهملت المصالح الدنيوية للجماهير وركزت على تثبيت العقائد. (انظر: ١/٦٦) إن فشل المشروعات العلمانية يرتد فى نظر اليسار الإسلامى إلى أنها اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربى، وأهدرت «التراث» الذى يمثل المخزون النفسى للجماهير، والأساس النظرى لأبنية الواقع. (انظر: ١/٣٢٣) إننا طبقاً لليسار الإسلامى:

«نعمل بالكندى كل يوم، ونتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات، وبالتالى يكون تراثنا القديم حياً يرزق يوجه حياتنا اليومية، ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق، ونلهث وراء قوتنا اليومى» (١١٣) ومعنى ذلك أن تجاهل هذا التراث والوثب فوقه، لا يؤسس إلا مشروعات مثل كرة البالون، طائرة فى الهواء بلا سند من الجماهير صاحبة المصلحة فى التغيير، هذا توصيف اليسار لمشروعات التحديث العلمانية، على اختلافها وتعدد اتجاهاتها.

ومن الصعب التسليم بهذا الوضع «التناقضى» الذى يضعه اليسار الإسلامى لعلاقة التيارين الرئيسيين فى فكرنا الحديث، رغم الاتفاق معه فى بعض الأطروحات السالفة بشرط تأسيسها على أساس علمى رصين. لاخلاف مثلاً على أن للتراث فعاليته الخاصة فى صياغة وعينا الثقافى والفكرى الراهن، ولكنه ليس «التراث» بألف ولام التعريف، أى أنه ليس التراث بمجمل اتجاهاته وتياراته التى يضعها اليسار - أحياناً - على مستوى واحد. بل تتوقف فعالية التراث على عملية «اختيار» معقدة توجهها فى الأساس مواقف مختلفة - ومتناقضة إلى حد الصراع - من الواقع العينى المباشر. وفى عملية «الاختيار» تلك، بكل ما تتضمنه من عناصر الإبراز والتعتيم أو الإظهار والإخفاء، يتم «تلوين» هذا التيار أو ذاك من التراث، وهو التلوين الذى يثب فوق دلالة التراث إلى المغزى المحدد سلفاً. وهذا الاتفاق المشروط على فعالية التراث فى تشكيل الوعى هو الذى يؤسس خلافنا الجذرى مع اليسار الإسلامى فى علاقة التناقض والتضاد التى يتصورها بين السلفية والعلمانية.

لم تكن التيارات العلمانية محجوبة عن «الاستناد» بدرجات متفاوتة إلى بعض اتجاهات التراث، ولم تكن السلفية الإصلاحية فى عزلة عن «الاهتمام» بمصالح الجماهير، فقد كان

---

(١١٣) التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م ص١٤.

SS

التحدي المطروح اجتماعياً وحضارياً هو «التخلف» الذي تكشّف من خلال الاحتكاك بالآخر الغربي، وهو تحد حدد لكل فريق آليات الاستجابة الذهنية طبقاً لموقفه من الواقع. رأى السلفيون أن سبب التخلف راجع إلى التخلي عن القيم الحقيقية والأصيلة في الإسلام، وتم استيعاب الآخر من هذا المنظور بوصفه محققاً لتلك القيم في حياته الاجتماعية وفي سلوك أفراده، وشاعت من ثم أقوال من نمط إننا مسلمون بلا إسلام وإن هناك يزدهر إسلام بلا مسلمين، من هنا تحددت آليات الإصلاح في ضرورة العودة إلى الإسلام الأصلي في ينابيعه الأولى ومصادره الأصلية، وتحدد الماضي الجميل المنتصر بوصفه إطاراً مرجعياً لحل إشكالات الحاضر.

وعلى العكس من ذلك اتجهت التيارت العلمانية إلى مواجهة الحاضر ومحاولة حل إشكالياته بآليات ذات طابع عصري في أغلب الأحيان، ولكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث «سنداً» لتوجهاتها.

> وعلى ذلك فلم يكن الخلاف بين جناحي الأمة – كما يتصور اليسار الإسلامي – خلافاً جذرياً فيما يرتبط بعلاقة كل منهما بالتراث، بل تركز الخلاف في الطريقة التي «استعمل» بها كل منهما التراث، حيث تحول لدى السلفيين إلى إطار مرجعي بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء و «سند». وفي كلتا الحالتين فقد التراث وجوده الموضوعي لحساب التلوين الإيديولوجي النفعي، وفشل كلا الاتجاهين في تأسيس معرفة علمية بالواقع أو بالتراث، وفشلا من ثم في إحداث أدنى تغيير كيفي في الوعي المعاصر. والدليل على ذلك أننا لا نزال ندور في إطار تلك الثنائية التي تشكلت وبرزت في وعينا في بدايات القرن الماضي – التاسع عشر– وقد أوشك القرن الحالي على الانتهاء، وتلك الثنائية تزداد في وعينا حدة وفي حياتنا عمقاً. ترى هل يستطيع اليسار الإسلامي أن يحقق ما لم يتحقق منذ بداية عصر النهضة حتى الآن ؟

إن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد المشار إليها هو الذي يعطي لليسار الإسلامي – فيما يبدو – مبرر وجوده، ويحدد له من ثم أولوياته وآلياته أيضاً. وإذا كانت اللحظة الحضارية التي تمر بها الأمة ما تزال مرحلة «النهضة» بكل ما تشتمل عليه وتتطلبه من

«تنوير»، فإن كلاً من السلفية والعلمانية تطرح مشروعاً خارج اللحظة الحضارية: السلفية بتوجهها صوب الماضي، والعلمانية بتجاوزها الحاضر إلى المستقبل. وفي هذا الإطار تمثل السلفية «الاتباع» وتمثل العلمانية «الابتداع»، ويصبح «الإبداع» هو الطريق الصحيح بين الاتباع والابتداع، ويصبح «تجديد التراث» هو المعبِّر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه طريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضوي، وبين العلمانية بتوجهها المستقبلوي. (انظر: ١/٣٥، ٧٥، ٢١١) هكذا يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي، بل هو إبداعه الأصيل وإسهامه الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقي، ولأن كل منحى توفيقي يجنح إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية، فإن اليسار الإسلامي يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من آفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة:

«البداية هي التراث... التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد... والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع، والعمل على تطويره... هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها، من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»(١١٤)

> لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولوية «استثمارية» استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجوداً مرهوناً بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالته الذاتية، أي في سياق وجوده التاريخي.

ولكن علينا أن نلاحظ أن تعامل اليسار الإسلامي مع التراث يتردد بين اعتباره أساساً فعالاً في بنية الوعي الراهن وحاضراً حضوراً ملموساً في ثقافة الحاضر، وبين اعتباره موضوعاً للتجديد. في الحالة الأولى يكون التراث فاعلاً والماضي أساس الحاضر، وفي الحالة الثانية يكون التراث مجالاً لفاعلية التجديد ويكون الحاضر أساساً لفهم الماضي، وبعبارة أخرى تتبادل ثنائية الماضي/ الحاضر، التراث/ التجديد مواقعها طبقاً لزاوية التناول والتحليل، دون أن تتأسس العلاقة بينهما كما ينبغي على أساس جدلي.

---

(١١٤) السابق، ص ٩.

SS

الماضي والحاضر: الأصل والفرع

من المفهوم أنه فى كل علاقة جدلية ثمة أولية نظرية وأسبقية ذهنية لأحد طرفى هذه العلاقة، أولية هى التى تسمح بالتحليل والرصد والقياس، ذلك أن التحليل لابد أن يعتمد على تسكين طرف لقياس حركة الطرف الآخر بالنسبة إليه. وبدون عملية التسكين هذه يصبح الفهم مطلباً مستحيلاً. ومن السهل القول إن العلاقة الجدلية تعنى التفاعل الدائم والحركية المستمرة، التى تجعل الحديث عن طرف ساكن أمراً مستحيلاً إلا على سبيل الفرض والتصور. ومع ذلك فالفروض والتصورات هى أساس البحث والدرس، والشروط الأولية لعملية الفهم. من هنا لابد من تحديد عنصر أو طرف أولىّ فى عملية الجدل بين الماضى والحاضر، طرف أولىّ على أساسه يتم للمفكر أو الباحث صياغة موقفة المبدئى التصورى، دون إهدار بالطبع لقانون الجدل. لكن الفكر الدينى – اليمينى بصفة خاصة – يهدر تلك العلاقة الجدلية، ويجعل للماضى أولية وجودية ومعرفية بحيث يصبح هو الجوهر الثابت، وتتحول علاقة الحاضر به إلى علاقة تبعية وخضوع، أشبه بعلاقة العرض بالجوهر. وإذا كانت علاقة الأعراض بالجواهر تميل فى بعض صياغاتها التراثية إلى أن تكون علاقة تفاعل، من حيث حاجة كل منهما إلى الآخر للتعين والظهور،

فإن تصور الفكر الدينى للعلاقة بين الماضى والحاضر لا تقارب هذه التخوم. إن الماضى هو الأساس والحاضر يجب أن يشاكله، وإذا ابتعد الحاضر عن صورة الماضى صار منحرفاً وجاهلاً وضالاً. من هنا يسعى الخطاب الدينى السلفى إلى إعادة صياغة الحاضر وفقاً لصورة الماضى، ولأن هذا حلم مستحيل تسيطر على هذا الخطاب الوعظية الإنشائية، ويعتمد على آليات ذهنية ذات طبيعة ديماجوجية، ويتحول المفكر السلفى إلى ما يشبه بعض أنبياء «العهد القديم» يصب اللعنات على الناس والمجتمع، ويتوعدهم بالويل والثبور وعظائم الأمور.

لكن اليسار الإسلامى مسلحاً بوعى أعمق وبآليات ذهنية وخطابية أرهف، يطرح تصوراً أعمق لتلك العلاقة بين الماضى والحاضر، تصورا لا يرقى إلى آفاق الجدلية، ولكنه تصور أشد خصوبة وأكثر حيوية. إنه تصور يتوازى مع الطبيعة «التوفيقية» التى تمثل استراتيجية الخطاب اليسارى، فالماضى – كما يتحدد فى التراث – يتداخل فى تشكيل

الحاضر، لا بشكل مباشر، بل بعد أن يتحول إلى «مخزون نفسي» للجماهير. هذا التراث «المخزون» يمثل – من منظور اليسار الإسلامي – الأساس النظري لبنية الواقع. (انظر: ٥/١، ٣٢٣) ومن السهل على اليسار الإسلامي بالطبع أن يجد في الكثير من القيم والمفاهيم السائدة في ثقافتنا وفي سلوكنا أصداء لكثير من القيم والمفاهيم التراثية، لكن هذا التشابه لا يتم تحليله وفقاً لعلاقته بالشروط التاريخية المنتجة لهذه القيم في الماضي والحاضر، بل يتم عبر الوثب من الماضي إلى الحاضر بطريقة ميكانيكية.

> إن تحديد القيم التراثية التي تؤثر في حركة الواقع من خلال اختزانها في وعي الجماهير عملية أكثر تعقيداً من مجرد التماس بعض أوجه الشبه، والوثب تلويناً الحاضر بلون الماضي. إن سيادة قيم بذاتها مثل الاعتماد على النصوص وإهدار دور العقل، والتصور الهرمي للعالم والمجتمع، والخلط بين العقل والوجدان، وإعطاء الأولوية للنظر على العمل، وغياب البعد التاريخي من فكرنا، ليس نتيجة مباشرة ميكانيكية لوجود مثلها في بعض جوانب التراث. والأحرى القول إن تلك القيم السلبية تنتقل من التراث بطريقة معقدة، حيث يعاد صياغتها طبقاً لمتطلبات القوى المسيطرة على حركة الواقع، والموجهة لثقافته، وبثها إعلامياً بطرق متنوعة ومعقدة تحتاج للتحليل والدراسة.

إن اليسار الإسلامي، على عكس نقيضه اليميني، لا يريد صياغة الحاضر طبقاً لنموذج الماضي، لأنه يرى أن مأساة الحاضر تَشكُّلُهُ بالفعل على نموذج الماضي، من حيث القيم والمفاهيم وأنماط السلوك. ولذلك فإن تصوره للتراث يختلف اختلافاً جوهرياً عن تصور نقيضه، الذي يُوَحِّد بطريقة ميكانيكية بين «الإسلام» والتراث، بعد أن يقوم باختزال هذا الأخير في بعض اتجاهاته وتياراته، نافياً ما يتعارض مع إيديولوجيته خارج دائرة «الإسلام». مفهوم التراث في خطاب اليسار الإسلامي أنه نتاج الواقع-الذي نشأ فيه، أي أنه نتاج بشري تاريخي يقع خارج دائرة «القداسة». إنه «تراث يعبر عن الواقع الأول الذي هو جزء من مكوناته»، وهو من ثم ليس «مجموعة من الحقائق النظرية الثابتة، والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصوراتها العالم»[115] وهذا التصور للتراث هو الذي يسمح

(١١٥) السابق نفسه ، ص١١.

لليسار الإسلامي أن يُعْمِل فيه آليات تجديده توطئة لإعادة بناء المخزون النفسي للجماهير، وتغيير تصوراتها للعالم، وتمكينها من ثم من إحداث التغيير المطلوب في بنية الواقع.

لكن ذلك الخلاف بين اليسار واليمين يبدو خلافًا على المستوى السطحي، أما على مستوى البنية العميقة فيتفق كلاهما في تصور أن الحل – حل مشكلات الواقع الراهن – يقبع في التراث. وإذا كان اليمين يرفع الآن شعار «الإسلام هو الحل» فإن شعار اليسار «تجديد التراث هو الحل». وعلى ذلك يلتقي اليسار واليمين في جعل الماضي أصلاً والحاضر فرعاً، بل يتجاوز اليسار بساطة الطرح اليميني وسذاجته ليجعل من التراث نقطة البدء والختام، فهو مستودع الحلول بما أنه المسئول عن الأزمة.

إن العلاقة بين الماضي/ التراث، والحاضر/ الأزمة في مشروع اليسار علاقة مركبة من حركة هابطة من الماضي إلى الحاضر يتمثل التراث فيها في شكل مخزون نفسي وتصورات تشكل بنية الواقع. تقابل هذه الحركة الهابطة حركة أخرى صاعدة من الحاضر إلى الماضي، حركة يتحول فيها التراث إلى موضوع للتجديد لحل أزمات الحاضر. هذه الحركة المركبة الهابطة الصاعدة، تمكن اليسار من «حل أزمات العصر وفك رموزه في التراث» كما تمكنه من «إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث كما بيّنا هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبنية الواقع». (١/٥) وبعبارة أخرى يمكن القول إن مشروع اليسار الإسلامي، يتمثل في قراءة التراث قراءة كاشفة، تكشف عن «الجذور التاريخية لأزمات العصر في التراث القديم، قراءة للماضي في الحاضر ورؤية للحاضر في الماضي» (١/٢٢٣) والسؤال الذي نطرحه الآن: هل قراءة اليسار للتراث – علم الكلام بصفة خاصة – قراءة مشروعة، خاصة في شقها الأول، قراءة الماضي في الحاضر، وهو الشق الذي يعنينا في هذه الفقرة؟ وبعبارة أخرى: هل القراءة هنا مشروعة تأويلية، أم أنها قراءة مغرضة تلوينية؟

من اللافت للانتباه أن القراءة التأويلية الحقة لبعض معطيات التراث، تكشف للمشروع اليساري أن «قراءة الحاضر في الماضي» مع إهدار الدلالة التاريخية للنص المقروء، تمثل تعدياً على الحقيقة ، تضحية بالإبستمولوجي لحساب الإيديولوجي. لكن هذا الكشف لا يضيء له جوانب الخلل المنهجي في قراءته التلوينية، أو يجعله يعدل من حركة «الوثب» المستمرة من الماضي إلى الحاضر. في الخلاف حول قضية الإمامة انفردت الشيعة – بفصائلها واتجاهاتها كافة – لأسباب وملابسات تاريخية معروفة بالقول إنها بالنص لا بالاختيار. وكان من الطبيعي

أن تتلون النصوص الدينية لتكون فى خدمة الإيديولوجية الشيعية، ويتنبه اليسار الإسلامى إلى ذلك قائلاً:

«والحقيقة أن التعيين بالنص رجوع إلى الوراء، وإعادة قراءة الماضى بناء على الوضع النفسى الحاضر. فالنص لا يتحول إلى معنى بل يجعله المتأول يتحدث بما يريد. فالأصل هو الواقع الحالى وهو الذى يعطى للنص مضمونه ومحتواه. وبدلاً من تحليل الواقع ذاته ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع، النص فيه مصدر سلطة» (٥/٢٢٨-٢٢٩) فى هذا النقد الكاشف لنهج التلوين الشيعى، يقارب اليسار تخوم نقد نهجه هو فى قراءة التراث، من حيث إنه يتماثل فى آلياته مع النهج الشيعى بالرجوع إلى الوراء، وقراءة الحاضر فى الماضى، وإهدار المعنى – الدلالة التاريخية – لحساب المغزى المحدد إيديولوجياً. ويتقدم هذا النقد المسلك الشيعى خطوة أخرى، حتى يصل إلى نفى مبدأ قراءة الحاضر فى الماضى نفياً تاماً.

«إن كل الحجج النقلية هى فى الحقيقة تركيب النصوص على فرد معين، واستعمال لنص الوحى كنبوءة أو توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة كتحقيق لهذه النبوءة، وتحقيق لهذا التوجيه. وذلك خطأ فى التفسير إذ لا يجوز إسقاط الحاضر على الماضى وقراءته فيه» (٥/٢٤٦).

وقد يقال إن هذا النقد لا ينسحب على قراءة التراث من حيث إن هذا الأخير يمثل «مخزوناً نفسياً» لدى الجماهير، ويساهم فى تشكيل بنية الواقع، بمعنى أنه يمثل جزءاً من نسيج الواقع. [116] لكن تجاهل الكيفية التى يتصل بها التراث – أو بالأحرى الموروث [117] – ببنية الثقافة الراهنة، وعدم القدرة على تحديد الأولية فى العلاقة بين الماضى والحاضر– بشكل جدلى – يحيل هذه العلاقة إلى لغز أشبه بلغز البيضة والدجاجة:

«والواقع أنها معادلة صعبة فى النظر إلى الواقع كحصيلة للتراث القديم، والنظر للتراث القديم من خلال الواقع». [118] ومع ذلك فسرعان ما تتبدد مقولة «المخزون النفسى» حين يكتشف اليسار الإسلامى، فى بعض تحليلاته الكاشفة، بعض مظاهر التدابر بين حركة الواقع العينى وبين بعض قيم التراث. فى سياق تحليل مفهوم «الإمام» فى التراث الكلامى يلجأ

---

(١١٦) السابق نفسه، ص١٢.

(١١٧) فى الفرق بين «التراث» و«الموروث» انظر طيب تيزينى: من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة فى التراث العربى، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى منذ بداياته حول المرحلة المعاصرة، دار الجيل، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م، الجزء الأول، ص ٦٣٧.

(١١٨) التراث والتجديد، ص٢١.

اليسار إلى الربط بطريقة ميكانيكية بين أطروحات علم الكلام - السني والشيعي على السواء - وبين بعض مظاهر الخلل في النظم السياسية التي تهيمن على دول العالمين الإسلامي والعربي، بل على دول العالم الثالث بشكل عام، فإذا كانت الاتجاهات السنية - خاصة المتأخرة منها - تركز في خطابها على ضرورة طاعة الإمام حتى لو خرج على شروط البيعة أو استولى على السلطة بالقوة والقهر و «الشوكة»، وذلك حرصاً على حقن الدماء ووحدة الأمة، فإن اليسار الديني يقفز من ذلك مباشرة إلى الواقع الراهن، فيذهب إلى أن : «طاعة الإمام... لاتجوز على الإطلاق بالرغم من استقرار ذلك في وعينا القومي نظراً لأنه التراثُ الغالبُ، والذي استقر بعد أن حسمت الاختيارات في اختيار تراث السلطة، وأصبحت الطاعة من طرف واحد» (٣١٦/٥).

وإذا كانت بعض الاتجاهات الشيعية تميل إلى تأليه الأئمة ترتيباً على مفهوم «حلول» الإلهي في الإنسان، فإن حكامنا - فيما يرى اليسار الإسلامي - يستخدمون هذا «المخزون النفسي» حيث: «يدعي كل قائد اليوم أنه الإله الفرد، والحاكم الأوحد، والسلطان المطلق. وهنا يبدو أثر التراث كمخزون نفسي عند الجماهير. الجماهير مازالت مطحونة، مضطهدة، يقوم شعورها على سيكلوجية الاضطهاد، وبالتالي فهي مستعدة بهذا التكوين لتأليه الحكام، فيدرك الحكام أن الدين أنجح وسيلة للسيطرة على الشعوب» (٢/١٥٥- ١٥٦).

لكن الواقع الإيراني - الوارث الفعلي للتراث الشيعي - يتحرك في اتجاه مضاد لتأليه الحاكم، بل ويرفض مبدأ الطاعة حرصاً على حقن الدماء ووحدة الأمة، فيدفع آلاف الشهداء ثمناً للثورة ضد الطغيان والفساد، وهذا هو الحدث الذي خلخل قناعات العديد من مفكري الشرق والغرب على السواء. وبدلاً من تحليل دلالة الحدث في سياق الظروف الموضوعية - المحلية والدولية - التي ساهمت في تحقيقه، يتم اختصار تلك الظروف المعقدة المتشابكة في «آليات الفكر الشيعي» الثوري بحكم الخبرة التاريخية، أو في قدرة «الإسلام» المتجددة على تحقيق الثورة. ومن حسن الحظ أن اليسار الديني يبدو أكثر موضوعية حين يلمس هذا التعارض بين حركة الواقع وبين معطيات التراث، ويرد ذلك إلى الوعي المعاصر للجماهير بحقيقة مصالحها، الوعي الذي: «يستطيع أن يفك الأسر التاريخي فيقضي ثقل الحاضر على قيود الماضي». (١٥٦/٢).

إن قراءة الحاضر في الماضي تأسيساً على أن التراث «مخزون نفسي» تؤدي في التحليل الأخير إلى إهدار الحاضر بسجنه في أسر الماضي من ناحية، وبالتعامل معه بوصفه كتلة واحدة تتحدد بأنها واقع «الأمة الإسلامية» من ناحية أخرى. بل إن اليسار الإسلامي

يتجاوز فى سعيه للإصلاح والتنوير وتوحيد القوى حدود الواقع الإسلامى إلى آسيا وأفريقيا وكل دول العالم الثالث، أو دول عدم الانحياز، أو دول القارات الثلاث. (انظر ١/٧٩-٨٢) ومن المنطقى والحال كذلك أن يتحول التراث إلى كتلة واحدة متماسكة رغم الوعى النظرى الذى لا ينكر وجوده فى الخطاب اليسارى بتعدد اتجاهات التراث وتنوعها، ولكنه يظل وعياً نظرياً غير موظف فى سياق العرض والتحليل. والمثال البارز على ذلك فى سياق هذه الفقرة ذلك «الوثب» بين الشيعى والسنى على مستوى الحاضر والماضى فى نفس الوقت، رغم الاعتذار عن عدم العودة فى سياق التحليل إلى المصادر الشيعية الأصلية استناداً إلى أن عقائد الشيعة «لا توجد فى وعينا القومى كجزء من التراث الحى» (٥/٦٥٥) هذا الإهدار لموضوعية الحاضر ولموضوعية التراث فى نفس الوقت يكاد ينكشف فى بعض تحليلات اليسار، ويؤدى من ثم إلى انهيار مقولة «المخزون النفسى» وسيطاً «توفيقياً» بين الحاضر والماضى :

«وبالرغم من جماهير أهل السنة التى نعيش بينها إلا أن الحكم لدينا أقرب إلى الشيعة، أى تعيين الإمام بالنص أو الوصية، ضابطاً عن ضابط أو أميراً عن أمير أو ملكاً عن ملك. وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين إلا أنها أقدر على الثورة على الحاكم الظالم. وهو تناقض فى الصلة بين الموروث القديم والبنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد: إلى أى حد يقبع الموروث فى البنية النفسية للعصر؟» (٥/٢٢٩) لكن التساؤل - على أهميته بل وجوهريته - ظل فى إطار الممكن الذى لم يتحقق، وظل البحث عن حل لأزمات الحاضر فى تراث الماضى عن طريق «الوثب» هو الآلية المسيطرة على خطاب اليسار الإسلامى. (انظر أمثلة على ذلك: ٢ /٣٠، ٣ /٣١ - ٣٣، ٩٢ - ٩٣، ٩٥، ١٢٤، ١٩٢، ٣٥١، ٤ /٢٥٥، ٥٧١، ٥/٢٥٢، ٣١٦، ٣٣٣ - ٣٣٤) إن مثل تلك الأسئلة الكاشفة فى بنية الخطاب اليسارى هى التى تبرر قراءتنا الحالية لهذا الخطاب. وإذا كان الخطاب بحكم طبيعته التوفيقية لم يستطع أن ينقلها من حالة الإمكان إلى حالة التحقيق، فإن قراءتنا - التى نأمل أن تكون منتجة - هى التى تسعى إلى تحقيق هذه الخطوة، فتنقل اليسار الإسلامى من التوفيقية التلوينية، إلى الموضوعية التأويلية.

وإذا كان «من العقيدة إلى الثورة» - وهو بمجلداته الخمسة يمثل الجزء الأول من مشروع اليسار الإسلامى «تجديد التراث» - يضاهى من حيث الحجم مؤلفات القاضى عبد الجبار الأسد أبادى (ت: ٤١٥هـ)، فإن دعوة مؤلفه لاختصاره وتركيزه إنما تعنى من منظورنا، كشف المستتر فى بنية هذا الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى. (انظر: ١/٢٢٧) من

هذه الزاوية نؤكد أن «قراءة الحاضر في الماضي» بالطريقة التي تحققت في الخطاب اليساري قراءة مغرضة، وأن مقولة «التراث مخزون نفسي» مقولة غامضة تحتاج للمراجعة وإعادة التأسيس.

إن التراث:

«نتاج تاريخي خالص، حسب كل عصر ثقافته وتصوره فيه، وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي. كما أن تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا وعن مستوانا الثقافي» (١/٦٣٥) ولا يعني هذا بأي حال قيام العلاقة بين الحاضر والماضي على «الانفصال»، وإن كانت بالمثل لا تقوم على الاتصال الذي يكون فيه الماضي فاعلاً والحاضر مفعولاً، إنها جدلية الاتصال/ الانفصال التي يمثل الحاضر فيها نقطة البدء والتماس. [119] «فواقعنا المنهار وجد في تراثنا القديم ما يبرر له انهياره ويؤكده، وكأننا لا نختار من القديم إلا ما نريد ونبغي». [120]

التراث : بناء شعوري أم بناء تاريخي

إذ كنا في الفقرة السابقة قد ركزنا تحليلنا على الحركة الهابطة من الماضي إلى الحاضر، وهي الحركة التي جعلت تراث الماضي مؤسساً لأزمات الحاضر من خلال تحوله إلى «مخزون نفسي» لدى الجماهير، فإننا في هذه الفقرة نركز تحليلنا على الحركة الصاعدة من الحاضر إلى الماضي من أجل «تجديد التراث»، تغييراً لوعي الجماهير، وإصلاحاً من ثم للأوضاع المتردية في واقع الأمة «خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث، فعقائد الإيمان هي التي حافظت على هوية الجماهير وعلى الشخصية الوطنية للبلاد» (١ / ٣٦ – ٣٧) وهذه الحركة الصاعدة مثل مقابلتها الهابطة، ليست حركة مستقيمة مباشرة، بل هي حركة تمر عبر وسيط «الشعور» المقابل لوسيط «المخزون النفسي» في حركة الهبوط. وفي هذه الحركة الصاعدة ينكشف تصور اليسار الإسلامي للتراث بوصفه بناء شعورياً. وهذا التصور يمثل الأساس النظري لآليات التجديد، كما يمثل أساس كل عمليات «الوثب» المشار إليها في الفقرة السابقة قراءة لأزمات الحاضر في تراث الماضي. والبناء الشعوري – على

(١١٩) انظر : طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، ص ٦٣٦.
(١٢٠) التراث والتجديد، ص ١٥.

عكس البناء التاريخي – يتعامل مع الفكر عموماً والتراث خصوصاً على أساس من استقلال الفكر عن الواقع رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيراً من جوانب تحليلات اليسار للفكر على أساس من مفهوم «الأنماط المثالية» المستقلة عن التاريخ والواقع، واعتبار المفكرين مجرد «حوامل» للفكر:

« والفكرة مستقلة عن مؤلفها بل ولا يهمنا من هو صاحبها أو أول القائلين بها، بقدر ما تهمنا الفكرة ذاتها. المهم هو القضاء على تشخيص الأفكار... فالأشخاص إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر... فالفكر له بناؤه المستقل عن التاريخ، وإن كان يظهر في التاريخ كحركة ومسار وقانون» (٢٠٩/١) هذا التصور لاستقلال الفكر عن التاريخ وعن حامليه يجعل الحركات والتيارات الفكرية التاريخية في التراث مجرد «ردود أفعال» واستجابات «فكرية» لأنماط من الفكر سابقة عليها. ومن البديهي أن يكون تاريخ نشأة الفرق وتطور «علم الكلام» خاضعاً لقانون تطور الوعي عند هيجل، حركة من الفكرة إلى نقيضها ثم إلى المركب من كلتيهما. فقضية «خلق الأفعال» مثلاً بدأت بالجبر، ثم تطورت إلى نقيضها عند المعتزلة «خلق الإنسان لأفعاله» ثم الجمع والتركيب بينهما في «الاكتساب» عند الأشاعرة. (انظر: ٣ /١٧، ١٩٩ – ٢٠٠، ٥/٦٢ه – ٥٦٣) وتكاد كل قضايا علم الكلام تكون خاضعة لهذا الترتيب «الجبري» في طابعه، والكوني في شموله: جبري من حيث إنه يفرض نسقاً جامداً حاداً لتطور الأفكار، وكوني من حيث إنه يجعل من تلك الأفكار والفرق «أنماطاً مثالية» قابلة بذاتها للتكرار في الزمان والمكان. (انظر: ١٥٢/١، ١٥٤، ١٥٥، ٥/ ٦١٤ ، ٦١٦) ومن الغريب اللافت أن تكون تلك الحركة التطورية المبنية على الفعل ورد الفعل – على المستوى الفكري – هي التي حفظت للأمة توازنها الفكري، وحققت وحدتها القائمة على التعدد. (انظر: ٥٨٩/٥).

هذا الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار في كل زمان ومكان، يحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كوني ويفقده «دلالته» الأساسية النابعة من سياقه التاريخي/ الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع التجديد – اكتشاف المغزى – في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج «الشعوري». وقبل مناقشة أبعاد المنهج الشعوري كما يطرحه اليسار الإسلامي، فإن ثمة أسئلة ثلاثة كاشفة يطرحها «التجديد» تبرز التصور العام الذي نحن بصدده: «إذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية، وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطاً مثالية للفكر البشري، وكانت هذه الأنماط تكون جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال الأول هو: هل أعطى التاريخ كل هذه الأنماط؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف أنماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع؟ ...

والسؤال الثاني: إذا كانت الاتجاهات الفكرية أنماطاً مثالية للفكر البشرى فهل هذه الأنماط حلول متزامنة أم متتالية فى الزمان؟ أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد؟... مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التى تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد، وكأن الباحث ينظر للموضوع من علٍ كمشاهد محايد. والسؤال الثالث: إذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية، فالسؤال هو: هل هذه الاتجاهات الفكرية أنماط دائمة للفكر الدينى تتكرر فى كل زمان ومكان؟ ففى التوحيد مثلاً لا تمثل الشيعة التأليه والتجسيم فقط، ولا تمثل السنة التشبيه فقط ولا تمثل المعتزلة التنزيه فقط، بل إن التأليه والتجسيم والتشبيه والتنزيه أنماط مثالية للفكر الدينى، أو للفكر البشرى العام فيما يتعلق بالألوهية... فيصبح علم أصول الدين بنيوياً لكل حضارة وللفكر البشرى العام» (٥/ ٦٢٨ - ٦٢٩).

إن الموضوع / التراث فى مثل هذا التصور يتحول إلى «مطلق» تتكشف جوانبه المختلفة آنا بعد آن، وبعد ظهور الفرق وتطور الأفكار - طبقاً لقانون الفعل ورد الفعل - بمثابة تجليات ومظاهر مختلفة لذلك «الجوهر» المطلق. ويمكن للباحث والحال كذلك أن يساعد فى الكشف عن بعض مجالى ذلك الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد. والحقيقة أن بعض تحليلات اليسار الإسلامى تكشف أن هذا التصور ليس مجرد تصور نظرى، أو فرضية قابلة للإثبات والنفى أو التعديل، بل هو تصور موظف فى بنية الخطاب كأحد ركائزه.

ولأننا سنعود لمناقشة تجليات هذا التصور بشكل تفصيلى بعد ذلك، فيكفى فى هذا السياق أن نعطى نموذجاً واحداً لتداخل المنهج الشعورى بالتصور السابق للفكر / الموضوع بوصفه معطى صورياً. الخلاف بين الفرق الكلامية فى التراث الدينى حول تعريف «الإيمان» يتحول فى تحليل اليسار إلى تحليل «أبعاد الشعور»، وذلك تأسيساً على أن الإيمان يتحقق بصورته المثلى فى الجمع بين «المعرفة» و «التصديق» و «الإقرار» من جانب، وبين «العمل» من جانب آخر، وهى الجوانب التى اختلفت حول أهميتها وترتيب أولوياتها الفرق، والتى يصر اليسار على أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد هو «الشعور». ومن البديهى لكى يتم له هذا التوحيد أن يقوم بعملية «تحويل دلالى» - سنناقشها تفصيلاً بعد ذلك - لهذه المفاهيم التراثية، فيستبدل بالمعرفة «الفكر» وبالتصديق «الوجدان» وبالإقرار «القول»، ويبقى على العمل دون تحويل: «يتحقق الإيمان فى صورته المثلى فى أبعاده الأربعة: الفكر والقول والوجدان والعمل. فالفكر هو الذى يعطى الأساس النظرى، والوجدان هو الذى يحول الفكر إلى وعى نظرى وتجربة معاشة والقول هو الذى يعلن عن هذا الموقف الفكرى الشعورى ويدعو الآخرين إليه. والعمل أخيراً هو الذى يحقق ذلك كله ويحوله إلى واقع مغيراً العالم ومحولاً إياه إلى نظام

مثالى يكتمل العالم فيه» (٤٢/٥) ولأن الفرق الكلامية لم تتبن اختياراتها فى تعريف الإيمان على ذلك التصور النظرى - كون المعرفة والتصديق والإقرار والعمل جوانب لموضوع واحد، هو الشعور - فإن تحليل المشكل على أساس هذا التصور أدى إلى إهدار دلالة اختيار كل فرقة فى سياق منظومتها الفكرية من جهة، كما أدى إلى مناقشة اختيارات «صورية» لا وجود لها فى تاريخ الفكر الدينى الإسلامى من جهة أخرى، هذا فضلاً عن التكرار الذى أدى إليه الإصرار على تقسيم الاختيارات طبقاً للعلاقات المنطقية الصورية بين جوانب الموضوع. (انظر: ٥/ ٣١ - ٣٢، حاشية رقم: ٤٨) ومن الطبيعى أن ينتهى الأمر فى تبرير بعض الاختيارات التى أنتجها التحليل الصورى، والتى ليس لها وجود فى تاريخ الفكر إلى القول: «أحياناً يكون الاختيار نظرياً صرفاً ولا توجد فرقة تمثله. ولكن حتماً هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار فى الماضى أو هى فرقة آتية فى المستقبل» (٣٧/٥، حاشية رقم: ٥٢).

إن اليسار الإسلامى يبنى رفضه لمنهج التحليل التاريخى على أساس من فهم التاريخ لا يتجاوز إطار الأحداث التاريخية والوقائع إلى تحليل البنى الاجتماعية /الاقتصادية التى تمثل البنية التحتية للبناء الثقافى والفكرى بشكل عام. [121] والتاريخ بمعنى الأحداث والوقائع المتتالية فى الزمان هو التاريخ الذى يمثل فى خطاب اليسار «الخلفية» التى تتجلى من خلالها - طبقاً لقانون تطور الوعى الهيجلى - جوانب الفكر. إنه أشبه بشاشة العرض التى تجرى عليها الصور المسجلة مسبقاً طبقاً لقانون تتابع اللقطات على شريط الفيلم. قد يكون لطبيعة الشاشة دخل فى وضوح الصورة أو إعتامها، وقد تؤثر مادتها فى حسن العرض أو سوئه، لكنها لا تحدد على أى مستوى من المستويات علاقات تتابع اللقطات، ولا تؤثر من ثم فى «السيناريو». بناء على هذا التصور الجزئى للتاريخ يجب أن نفهم نفور اليسار من منهج التحليل التاريخى رغم عدم إنكاره إنكاراً تاماً. ففى مقدمة المشروع، التى صدرت عام ١٩٨٠، تطرح خطوات التجديد على أساس أنها تسير على النحو التالى:

١ - تحليل الموروث القديم وظروف نشأته، ومعرفة مساره فى الشعور الحضارى.

٢ - تحليل الأبنية النفسية للجماهير، وإلى أى حد هى ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.

٣ - تحليل أبنية الواقع وإلى أى حد هى ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره، أم أنها ناشئة عن الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم. [122]

---

(١٢١) السابق ، ص ٢٢ وما بعدها.

(١٢٢) السابق ، نفسه، ص٢٥.

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه الخطوات الثلاث يمكن للمنهج الشعورى أن يستوعبها جميعاً، فالموروث القديم ليس إلا بناء شعورياً معبراً عن أنماط مثالية، وليست ظروف النشأة إلا خلفية تمثل المستوى السطحى فى دلالة ذلك الموروث. من هنا يستوعب مفهوم «الموروث القديم» كل التفصيلات، مهما بدت تافهة أو سطحية، أو غير ذات مغزى بالنسبة لعصرنا، ذلك أنها تكشف عن البنية الشعورية العميقة التي تتخفى تحت سطح الدلالة التاريخية: «كل عبارة فيها دلالة حتى العنوان والمقدمات والتسليمات والصلوات والتحميدات والبسملات والنهايات والدعوات والإشارات إلى مصر المحروسة وإلى مصر المحمية، فهى تعبر عن عقلية القدماء ومستواهم الثقافى. المؤلفات الكلامية ما هى إلا مادة تكشف عن البناء الشعورى الذى خرجت هذه المادة منه. ويحتاج إدراكه إلى الذهاب إلى ما وراء الألفاظ، والإحساس بالمضمون الحق وراء الفصول والأبواب، وذلك باشتراك الباحث فى التجارب نفسها، ولو أنها من نوع مخالف، تعبر عن موقف حضارى متقدم» (١/ ٢٠٨).

ولكن من أية نقطة بدء يتم تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى ؟ يبدو هنا أن التجارب الشعورية للباحث هى نقطة البدء حيث يلتقى الموروث القديم ببعدى : «البناء النفسى للجماهير» و «أبنية الواقع». وقد سبقت الإشارة إلى أن الخطاب اليسارى يكاد يقيم العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة على أساس من أولوية التراث وأسبقيته. لكن الجديد هنا أن «الشعور» يمثل الوسيط فى عملية «التجديد»، كما كان «المخزون النفسى» يمثل هناك وسيطاً بين التراث والواقع، ذلك أن الشعور هو محل التقاء الماضى والحاضر، أى التراث والواقع، وليس تحليل الشعور إلا تحليلاً لكليهما فى تفاعلهما داخل بؤرة الشعور: «فالماضى والحاضر كلاهما معاشان فى الشعور، ووصف الشعور هو فى نفس الوقت وصف للمخزون النفسى المتراكم من الموروث، فى تفاعله مع الواقع الحاضر إسقاطاً من الماضى أو رؤية للحاضر»(١٢٣). والشعور الذى يمثل نقطة الالتقاء هذه هو شعور الباحث الذى يقوم بالتجديد، وذلك أن التراث يمثل جزءاً مهماً من مكوناته الذاتية بوصفة واحداً من الجماعة التى أبدعت هذا التراث فى الماضى، هذا من جهة، وبوصفه – من جهة أخرى – مفكراً يعانى هموم الحاضر ويعايش أزماته فهماً وتحليلاً، سعياً لتجاوزها وتغيير هذا الحاضر إلى واقع أكثر إنسانية : «تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه، وجزء من التحليل النفسى لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية، فتراث المجدد فى نفس الوقت ذات وموضوع، لأن موضوع البحث هو ذاته، أى وجوده التاريخى فى اللحظة الحاضرة بين الماضى والمستقبل» (١٢٤).

---

(١٢٣) السابق نفسه، ص١٧.

(١٢٤) السابق نفسه، ص٢٣.

ولا مجال هنا للاعتراض على منهج الشعور الذي يوحد توحيداً ميكانيكياً تعسفياً إلى حد كبير بين مستويات إبستمولوجية يستحيل التوحيد بينها. وفي حالة الاعتراض فلدى اليسار دفاعه - أو بالأحرى تبريره - لهذا التوحيد، وهو تبرير يردنا إلى الطبيعة التوفيقية - التي تصل هنا إلى حد التلفيقية - للمشروع كله، حيث إعلاء «منهج الشعور» ليكون منهجاً لتحليل «الوعي الاجتماعي» : «ولما كان الشعور في حقيقته وعياً، وكان الوعي في واقع الأمر وعياً اجتماعياً، فإن منهج الشعور هو منهج لتحليل الواقع الاجتماعي. فالشعور ليس وعياً خالصاً منعزلاً عن محيطه ودوائره، عالم الأشياء وعالم الآخرين، بل وعي اجتماعي يكشف عن بناء الواقع ومكوناته. ولما كان الواقع هو في نهاية الأمر تراكماً للماضي وأحد مراحل التاريخ، فإن الوعي الاجتماعي هو أيضاً وعي تاريخي» (١/٦٣٦).

إذا كان تحليل الشعور - شعور الباحث المجدد للتراث - يؤدي إلى التحليل الاجتماعي الذي يكشف عن بناء الواقع - والتراث أحد مكوناته الأساسية - فإن السؤال عما ينتمي إلى الماضي وما ينتمي إلى بنية الواقع الحاضر، في المخزون النفسي للجماهير، سؤال لا معنى له. ومن الضروري أن ننبه هنا إلى أن هذا المنهج الشعوري يتجاوز ما تطرحه الظاهراتية الأوروبية، التي يحذرنا المؤلف بإصرار عجيب على عدم الربط بين منهجه الشعوري وبينها (انظر: ١/ ٢٤٤).

> والفارق بين المنهج الشعوري وبين الظاهراتية أن الأخيرة تكتفي بالقول إن الوقائع - سواء في ذلك الأشياء أو الأحداث - لا تتكشف - أو بالأحرى لا تفصح عن نفسها - إلا من خلال الشعور الحي للذات العارفة، وهذا الشعور ليس شعوراً فارغاً محايداً، ولكنه شعور ممتلىء بخبرات سابقة. وإذا كانت الظاهراتية قد أسهمت بذلك في وضع أساس الاعتداد بالذات العارفة، وبدور الخبرة السابقة في تكييف النشاط المعرفي، فإن منهج الشعور في الخطاب اليساري قام بمد ذلك التصور في اتجاه الذاتية المثالية، فجعل مجال «الشعور» يتجاوز دوره في الكشف عن الوقائع إلى أن يكون كاشفاً عن الواقع الكلي بمستوياته العديدة والمتشابكة. وهي دعوة مغرقة في المثالية التي لا يخفف من سطوتها استخدام بعض مصطلحات التحليل الاجتماعي أحياناً.

هذا المنهج الشعوري الكاشف لكل مستويات الواقع المعقدة والمتشابكة هو ذاته القادر على تجديد التراث : «فإذا استطاع باحث أو جماعة من الباحثين الوعي بروح

العصر، وباحتياجاته ومتطلباته، فإنه يمكنه ويمكنهم تطوير العلم (علم الكلام) به، وأن يؤرخ لعلم الكلام بهذا التصور الجديد» (١/ ٦٣٥) وهكذا يصبح المنهج الشعورى الواعى بروح العصر هو أساس التجديد. إن روح العصر كما تحددت فى خطاب اليسار الإسلامى – فى الفترة الأولى من دراستنا هذه – هى روح «التنوير» والإصلاح، وعلى هديها يتم تجديد التراث كأولوية أولى للجمع والتوفيق بين جناحى الأمة: السلفية والعلمانية. فما هى صورة التراث كما يكشف عنها المنهج الشعورى التوفيقى؟

التراث : إعادة بناء أم إعادة طلاء

إعادة بناء العلوم التراثية – العقلية والنقلية – هو الهدف النهائى لمشروع اليسار الإسلامى، تحقيقاً لأهدافه فى تثوير الواقع بتثوير وعى الجماهير المؤمنة التراثية. والخطوة الأولى فى هذا الطريق تبدأ بعلم العقائد – علم الكلام أو علم أصول الدين – لمعرفة بنائه القديم من أجل نقله على البناء النفسى المعاصر: «التراث والتجديد كله ما هو إلا شروح على الماضى، ولكن لا يعنى الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل... بل هى إعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة، والبحث عن الموضوعات ذاتها وكيف أن أبنيتها تعبر عن بناء نفسى قديم، ثم إعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من أبنيتها المعاصرة» (١/ ٢٠٥).

> إن إعادة البناء تستلزم تفكيك البناء القديم أولاً، واختبار مكوناته لنفى واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة بسياقها التاريخى الماضى، والتى تخلو من المغزى اللازم للبناء النفسى المعاصر. ومن الضرورى لتمام تحقيق ذلك، التعرف أولاً على طبيعة البناء القديم وعلى عناصره المكونة له، وهو أمر يستلزم معرفة الكيفية التى تنتظم بها العناصر وتتراكب بها الأجزاء. إن الصورة النهائية التى انتهى إليها بناء علم الكلام – كما وصلتنا فى المدونات المطولة والتلخيصات والشروح – تتماثل إلى حد كبير مع صورة بناء علوم الحكمة – الفلسفة – من حيث البدء بالطبيعيات فالإلهيات ثم السمعيات. لكن هذا التماثل مجرد تماثل فى الهيكل الخارجى، لا يسمح لنا بالمقارنة بينهما على أساس أنهما نظامان معرفيان متماثلان. وإذا كنا لا نستطيع أن نوحد فى مجال بناء علوم الحكمة بين المنظومة الفكرية الكندى وبين منظومة ابن رشد، رغم

انتمائهما لمجال معرفي واحد، فإن التوحيد بين المنظومات الفكرية المختلفة إلى درجة التعارض أحياناً في بنية علم الكلام يؤدى بمحاولة إعادة بنائه إلى العكوف على الصورة الخارجية للبناء طلاء وتجديداً فقط.

إن مصطلح «التجديد» هنا شديد الدلالة فى إحالته إلى مفهوم «إعادة البناء»، خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء البناء القديم. إن هذا البناء فى حقيقته تفكيك للمنظومات الفكرية للفرق والاتجاهات وإعادة ترتيب لجزئياتها لايخلو – فى ذاته – من دلالة إيديولوجية تعطى الصدارة لبنية المنظومة الأشعرية، إخفاءً للبنية المعتزلية. إن تحويل بنية علم الكلام المتعددة المنظومات إلى بنية فكرية ذات ترتيب منطقى صورى، يعطى للإلهيات أسبقية وجودية ومعرفية على الإنسانيات ويمثل مساندة للمنظومة الأشعرية التى تقوم فى أساسها على هذا النسق. وقد تم تثبيت بنية العلم على هذه الصورة فى سياق تاريخى/ اجتماعى يناهض المنظومة المعتزلية، ويعادى توجهاتها المناهضة للاستبداد والداعية للعدل. والأكثر من ذلك أن تلك الصورة الأخيرة لبناء العلم تناقض طبيعته كمجال معرفى – وهى الطبيعة التى اكتسبها من تأسيس المعتزلة – يقوم على مبدأ «قياس الغائب على الشاهد»، الأمر الذى يعنى أن الإلهيات تتأسس معرفياً على الإنسانيات. إن تأسيس المعتزلة لعلم الكلام يعنى أن بناءه قد لحقه تغير ضد طبيعته، (انظر: ٥/ ٥٨٧ – ٥٨٨، ٦٤٣) ورغم أن اليسار الإسلامى يعد دائماً بالعودة إلى «بناء العلم الاعتزالى» لاكتشاف العدل فى الإلهيات والسمعيات معاً (انظر: ١/١٧٧)، ورغم أنه يعد – علاوة على ذلك – بتطوير الاتجاه الاعتزالى نحو «عقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة» (١/٢١٢) فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله فى مقتل، وسجن التجديد فى إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء.

والواقع أن الخطاب اليسارى يبدو فى هذه النقطة فى حالة تردد على المستوى النظرى، تردد بين البنيوية والتاريخية على تناقضهما من جهة، وبين منهج التحليل السسيولوجى من جهة أخرى. ففى مقارنته بين ما يطلق عليه اسم «الشعور التطورى» وما يطلق عليه اسم «الشعور البنائى»، يميل إلى جانب الأخير وإن لم يرفض الأول رفضاً حاسماً: «الشعور إما تطورى أو بنائى: الشعور التطورى هو الشعور التاريخى، حيث يظهر فيه العلم مرحلة مرحلة، إمّا كموضوع أو كجانب موضوع أو كأصل أو مجموعة أصول، وهو ما سماه القدماء تاريخ الفرق، وهو الشعور الذى يسقطه المنهج التاريخى من حسابه عندما يصف المادة الكلامية على أنها تاريخ فرق مصمتة لا دخل للشعور فيها فى حين أن توالد الفرق بعضها من بعض يوحى

أن هناك جامعاً بينها، هو الشعور التاريخي. أما الشعور البنائي فهو الشعور الذي يظهر فيه العلم كبناء متكامل، بصرف النظر عن توالي العصور والأزمنة وأسماء الفرق وتوالدها وتتابعها. ويكون الشعور في هذه الحالة حاملاً لأنماط مثالية توجد في كل حضارة، ويعود ظهورها في كل زمان ومكان» (١/١٤١ - ١٤٢)

ولقد كانت الغلبة بالفعل للشعور البنائي في التعامل مع بنية علم الكلام ككل، وانحصر الشعور التطوري في التعامل مع الأفكار الجزئية بعد أن عزلت عن سياق منظوماتها الفكرية في التحليل التفصيلي، ويظل منهج التحليل السسيولوجي مطروحاً على المستوى النظري، بوصفه إمكانية لا تتحقق أبداً في التحليل التفصيلي. والغريب أن الخطاب اليساري الذي يصف علم الكلام دائماً بأنه علم مقلوب رأسه - الإنسانيات والطبيعيات - إلى أسفل وقدماه - الإلهيات والسمعيات - إلى أعلى، يكتفي بمحاولة إعادته إلى وضعه الطبيعي في الأفكار ويبقى على وضعه المقلوب في بنائه الكلي.

وتبدو الإشكالية الحقيقية في عجز الخطاب اليساري عن إنتاج تحليل سسيولوجي حقيقي لتفسير هذا الوضع المقلوب في بناء العلم. إن الهاجس المسيطر على الخطاب اليساري منذ وقت طويل هو البحث عن بعدي «الإنسان» و «التاريخ» المطمورين في تراثنا الديني، وإعادة اكتشافهما من أجل الحاضر[١٢٥] وكثيراً ما يضاف إلى هذين البعدين بعد ثالث، هو بعد «الصراع الاجتماعي» المطمور تحت دعوى «وحدة الجماعة»، والخضوع لـ «الإجماع». ويصبح هدف التجديد والحال كذلك لتحقيق الانتقال من العقيدة إلى الثورة إعادة بناء علم الكلام بنقله: «من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالي، وتحويله ليس فقط من «علم الله» إلى «علم الإنسان»، فقد لا يكون هذا التقابل معبراً تماماً عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها العلم، بل تحويله من علم «العقائد الدينية» إلى علم «الصراع الاجتماعي» فهو العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم» (١/٧٤ - ٧٥)

لكن مفهوم «الصراع الاجتماعي» الذي يراد الكشف عنه في بنية علم الكلام، لا يتجاوز حدود التفسير السياسي لنشأة الأفكار والفرق بالكيفية المشار إليها في «الشعور التطوري». من هنا نفهم الإشارات الكثيرة لتاريخية علم الكلام، ولتأثير السياسة في نشأته وتطوره. (انظر: ١/٦٣٥، ٥/١٤٤، ٢٨٣ - ٢٨٤، ٦٣٣) وهكذا ينتهي الأمر بجعل السياسة بالمعنى الإيديولوجي، لا بمعنى تعبيرها عن مستويات أعمق للصراع الاجتماعي، هي «المفسرة» لنشأة

(١٢٥) انظر: دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص٢٩٩ وما بعدها.

الأفكار والفرق، بل ويتم تصنيف الفرق تصنيفاً سياسياً مباشراً إلى «فرقة السلطة» وفرق المعارضة، وتنقسم الأخيرة إلى سرية وعلنية : بعضها من الداخل وبعضها من الخارج (انظر: ٢/ ٦١٢، ٣/٢٠٢ حاشية رقم: ٣٥٦)

مع تحول المنهج التاريخى إلى «الشعور التطورى» وإهمال منهج التحليل السسيولوجى رغم الإشادة به والتنويه بأهميته وجدواه نظرياً (انظر: ٥/٦٣٣) لم يبق أمام الخطاب اليسارى إلا منهج «الشعور البنائى». ويكاد التبرير المقدم لتعليل إهمال منهج التحليل السسيولوجى لنشأة الأفكار والفرق أن يكون تبريراً كاشفاً عن الطبيعة التوفيقية لمشروع اليسار من جهة، وعن حقيقة أنها توفيقية تنحو نحو المثالية من جهة أخرى : «وإذا كنا نفصل أحياناً بين الفكر والتاريخ، فإننا نفعل ذلك لسببين : الأول تعارض المنهجين فى البيئات الثقافية المحيطة بنا، ووصول هذا التعارض إلى ثقافتنا وأثره علينا. فعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثالية فى المعرفة، ولا سبيل إلى الجمع بينهما. والثانى نقص فى وعينا الاجتماعى وفى علمنا بتاريخ نشأة الأفكار لانشغال طبقتنا المتوسطة بالأفكار مستنكفة من الوقائع الاجتماعية ذاتها، وكيف تنشأ ميزتنا، وهى الثقافة، من قاع الدست» (٥/ ٦٣٣ - ٦٣٤) وعلى ذلك كان من الطبيعى لمنهج الشعور البنائى أن يتعامل مع بنية علم الكلام كما وصلتنا فى المصنفات المتأخرة، وهى مصنفات تعرضه وفقاً لبنائه الأشعرى.

والتسليم بالسلامة النظرية لهذه البنية يعنى التسليم ضمناً بمحتواها الإيديولوجى. وهذا من شأنه أن يوقع الخطاب اليسارى فى تناقضات وإشكالات لا يجد سبيلاً إلى حلها، وهى تناقضات وإشكالات لا حل لها إلا بالتحليل التاريخى/ الاجتماعى لنشأة الأفكار، التحليل الكاشف عن دلالتها فى سياق المنظومة التى تنتمى إليها. إن البناء الأشعرى للعلم - على عكس البناء المعتزلى - يقدم «التوحيد» على «العدل»، ويجعل من الطبيعيات توطئة للإلهيات. وقد قام اليسار الإسلامى بوضع «يافطات» جديدة ذات دلالة عصرية إلى جانب اليافطات القديمة، وذلك حرصاً منه على مجاورة الجديد القديم.

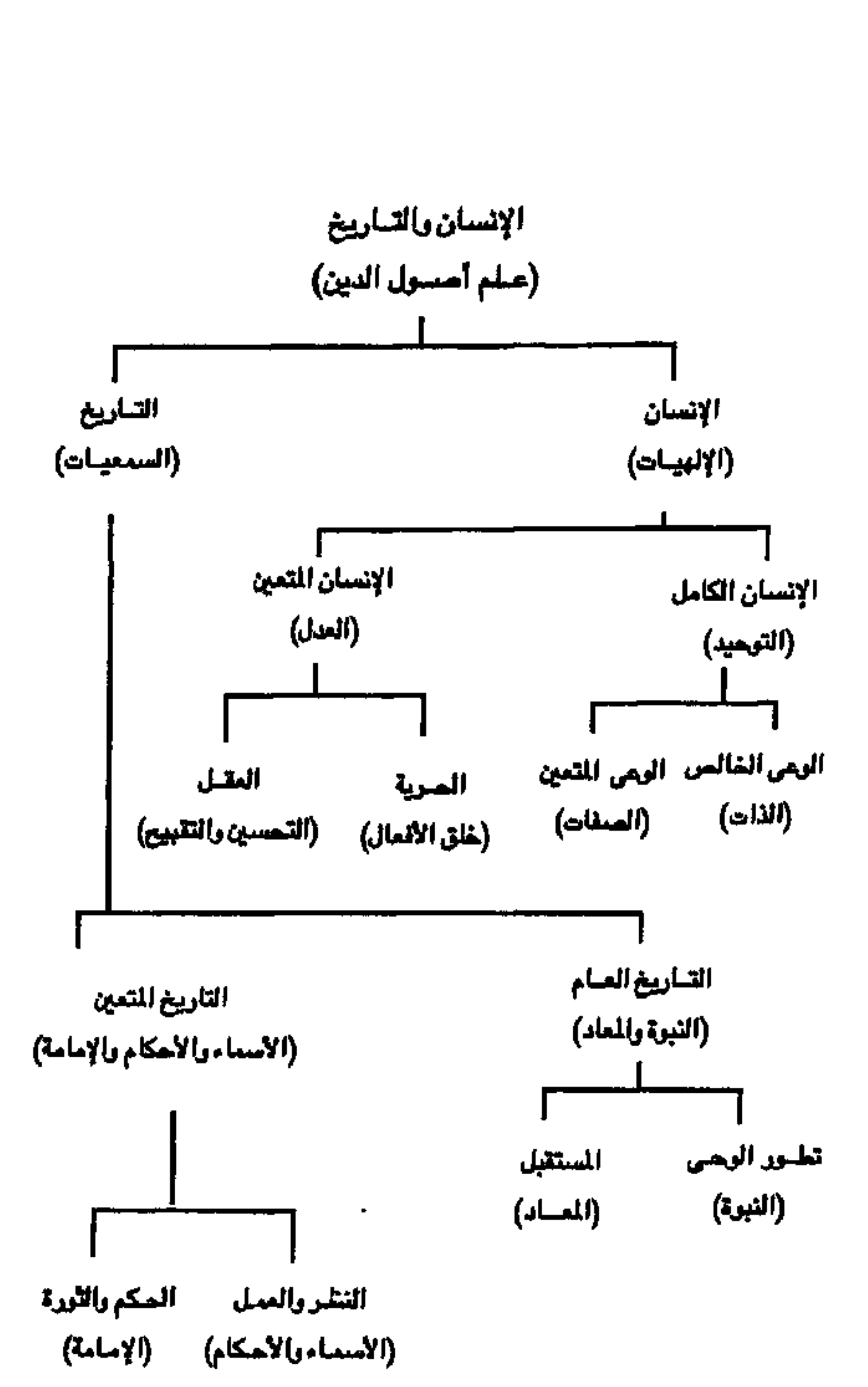
ولما كان القديم أساس الجديد، والماضى أساس الحاضر، فقد احتفظت اليافطات القديمة بمكان الصدارة على مستوى العناوين الخارجية على الغلاف ومارست اليافطات الجديدة حضورها فى الداخل. أما على مستوى التحليل التفصيلى فقد وضعت النصوص القديمة أسفل الصفحات فى الحاشية وترك المتن لتحليلات التجديد. وهذا الفصل الشكلى - أو الذى يبدو كذلك - لا يخلو من دلالة على الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، وهى الطبيعة التى حولت طموح «إعادة البناء» إلى مجرد إعادة «طلاء» للبنية القديمة، كما حولت طموح

«التجديد» إلى مجرد تلوين : «ووجود النصوص فى الهوامش أسفل الصفحات، بالرغم من ثقلها وإرهاقها للقارىء ، ضرورى. فهذا هو «التراث» وتحليلنا له فــى أعــلى الصفحة هــو «التجديد» وبذلك يستطيع القراء أن يحكموا ويقارنوا بأنفسهم... ...

> والحقيقة أننا أردنا الدراسة شاهداً على التراث والتجديد معاً، وصورة للماضى والحاضر فــى آن واحــد، وذلك حتى يرى القراء كيف يخرج القديم من الجديد وكيف يخرج الجديد من القديم، وحتى يكون عوناً لكل طالب علم أو قائد أمة. من أراد القديم وجده ومن أراد الجديد وجده، ومن أراد الاثنين وجدهما معاً» (١/ ١٢٦ – ٢١٧)

بناء على تجديد البناء القديم بإعادة طلائه، يتم وضع يافطات جديدة لموضوعاته الخمسة على النحو التالى: الموضوعات الطبيعية = المقدمات النظرية، الإلهيات = الإنسان الكامل، السمعيات = التاريخ. تنقسم الإلهيات (= الإنسان الكامل) إلى مبحثى: الذات = الوعى الخالص، والصفات = الوعى المتعين. وتنقسم السمعيات إيضاً (= التاريخ) إلى مبحثى النبوة = التاريخ العام، والمعاد = المستقبل. وتنقسم الإلهيات من زاوية أخرى إلى مبحثى: التوحيد (= الإنسان الكامل)، والعدل = الإنسان المتعين. وكما انقسم مبحث الإنسان الكامل (= الإلهيات = التوحيد) إلى الوعى الخالص (= الذات) والوعى المتعين (= الصفات) ينقسم مبحث الإنسان المتعين (= العدل) إلى مبحثى: الحرية (= خلق الأفعال)، والعقل (= التحسين والتقبيح). وبالمثل تنقسم السمعيات (= التاريخ) إلى التاريخ العام (= النبوة والمعاد)، والتاريخ المتعين (= الأسماء والأحكام وقضية الإمامة).

والشكل التالى يوضح بناء العلم من منظور الخطاب اليسارى مع وضع المصطلحات القديمة بين قوسين :


الإنسان والتاريخ
(علم أصول الدين)
الإنسان
(الإلهيات)
التاريخ
(السمعيات)
الإنسان الكامل
(التوحيد)
الإنسان المتعين
(العدل)
الوعي الخالص
(الذات)
الوعي المتعين
(الصفات)
الحرية
(خلق الأفعال)
العقل
(التحسين والتقبيح)
التاريخ العام
(النبوة والمعاد)
التاريخ المتعين
(الأسماء والأحكام والإمامة)
تطور الوحي
(النبوة)
المستقبل
(المعاد)
النظر والعمل
(الأسماء والأحكام)
الحكم والثورة
(الإمامة)

وواضح أن الهاجس المسيطر على هذا الطلاء الجديد لعلم الكلام هاجس البحث عن البعدين المفقودين في واقعنا: الإنسان والتاريخ. ولأن هذين البعدين مطموران في علم الكلام القديم بسبب اغتراب الإنسان في الإلهيات، واغتراب التاريخ في السمعيات، فإن الكشف عنهما وإزاحة ما يخفي وجودهما لا يتحقق بمجرد عملية «التحويل الدلالي» المعتمدة على علاقة التجاور و «المشابهة». إن الإلهيات لا تصبح إنسانيات، ولا النبوات تتحول إلى تاريخ لمجرد الرغبة في ذلك بالتماس أوجه سطحية صورية للمشابهة. إن الكشف عن الخفي المطمور لا يتحقق إلا بالقراءة التأويلية التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة لا وثباً عليها، وبعبارة أخرى لا يمكن لليسار الإسلامي – أو لغيره – أن يعيد بناء علم الكلام – أو بالأحرى أن يعيده إلى وضعه الطبيعي بعد أن «قلبته» الأشعرية وأوقفته على رأسه – إلا من خلال «المفسرة» الاجتماعية التي جعلت ذلك الانقلاب ممكناً.

كان الاستناد إلى بنية علم الكلام الاعتزالي – حتى في صيغته التراثية – كفيلاً بإحداث تحقيق جزئي لمشروع التجديد، ولا نعني هنا بالبنية الاعتزالية ترتيب القضايا الكلامية في المصنفات الاعتزالية المتأخرة – ومنها «المغني في أبواب التوحيد والعدل» للقاضي عبد الجبار – بل نعني الترتيب الإبستمولوجي الذي يراجع التولد التدريجي للأفكار – من خلال جدل الفكر والواقع – حتى تنتظم الجزئيات في منظومة الاعتزال. إن ترتيب المصنفات الكلامية المتأخرة جرى على العرف الذي قننه التوجه الأشعري، والذي تحول – بحكم هيمنته – إلى ما يشبه القانون العلمي. وليس الكشف عن بنية علم الكلام المعتزلي أمراً صعباً أو مستحيلاً، فأصولهم الخمسة ترتد كلها في التحليل الأخير إلى أصل «العدل» (٣٨٧/٣)، وهو أمر يصر عليه المعتزلة أنفسهم على لسان أبي الحسين الخياط (ت : ..٣هـ) [١٢٦] ومفهوم العدل الاعتزالي لا يقف عن حدود مبحثي الحرية (= خلق الأفعال) والعقل (= التحسين والتقبيح) كما هو الأمر في الخطاب التجديدي، بل يتجاوز ذلك إلى النفاذ في كل قضايا العلم وجزئياته.

إن الخلاف الشائع المعروف بين المعتزلة والأشاعرة حول الصفات الإلهية : هل هي زائدة على الذات الإلهية ؟ (قول الأشاعرة) أم أنها عين الذات ؟ (قول المعتزلة) وإن كان خلافاً حول قضية « التوحيد» لا يجد تفسيره إلا بالعودة إلى مبدأ «العدل». إن إثبات الفعل الإنساني مقدوراً للإنسان وحده، ونفي مسئولية الله عنه استناداً إلى عدله وإثباتاً له، استدعى صياغة نظرية في التوحيد تثبت إلهاً مغايراً للإنسان الذي يفعل القبائح ويقع منه

(١٢٦) انظر: الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد وما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق : نيبرج ، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥م ، ص ١٣ – ١٤.

الظلم، فكان لابد من نفى الصفات الزائدة على الذات، والتوجه من ثم إلى تأويل الصفات التى توهم مشابهة الله للإنسان – والتى وردت فى النصوص الدينية – باستخدام سلاح «المجاز». وعلى خلاف ذلك كان موقف الأشاعرة الذين جعلوا الأفعال المؤثرة فى العالم كلها من فعالية الصفات الإلهية، من قدرة وإرادة وعلم ومشيئة، وجعلوا بين الفعل الإنسانى وفاعله علاقة واهية هى «الاكتساب»، وكان من المنطقى أن يمتد هذا التصور النافى لفاعلية الإنسان ولفاعلية قانون السببية فى الطبيعة إلى تصور ملكى استبدادى فى مجال التوحيد. ولأن مثل هذا التصور ينتهى فى التحليل الأخير إلى تثبيت المشابهة بين الله والبشر، فقد طرحت التفرقة بين الصفات والذات حلاً لهذه الإشكالية، فصلاً للذات الإلهية عن الانغماس فى شئون العالم وممارسة الظلم والقهر والاستبداد، وترك ذلك للصفات، وهو التصور الذى صاغه ابن عربى فى صورته النهائية فى الثقافة العربية. من هنا نقول إن خلافات التوحيد تجد تفسيرها فى أصل العدل، وكلاهما يجد تأويله فى صراعات القوى الفكرية الدينية لصياغة مواقفها من الواقع الاجتماعى.

إن التعارض الذى يبدو على السطح أحياناً بين «التوحيد» و «العدل» تعارض لا وجود له فى البنية المعتزلية، لأن أولهما يتأسس على الثانى، ويقوم التعارض على العكس من ذلك فى البنية الأشعرية، لأنها تؤسس «العدل» – أو بالأحرى تنفيه – على التوحيد، متجاهلة: «أن إثبات فاعل خارجى يبطل إثبات الصانع القائم على الشاهد وهو أن لكل فعل فاعلاً، فكيف لا يكون الإنسان فاعلاً لفعله وهو الشاهد وكيف يمكن إثبات الغائب على «شاهد غير حاصل» (٣ / ١٤٤ – ١٤٥) ورغم ذلك كله نجد فى الخطاب اليسارى إصراراً على أن العدل يتأسس على التوحيد، وأنه على حد تعبيره المتكرر «ظهر من بطنه» (انظر على سبيل المثال: ٦/٣) بل إنه يربط ربطاً تعسفياً بين «إثبات الصفات» زائدة على الذات، وبين إهدار قانون السببية فى الطبيعة، محولاً العلة إلى معلول والمعلول إلى علة: «يبدو أن موضوع العدل إنما يجد حله فى أصل التوحيد فقد أدى إثبات أن الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة وإثبات خضوعها إلى إرادة وقدرة خارجية عنها. فالذات فعّالة فى العالم من خلال الصفات والأفعال، وهى علة الكون وسيد الطبيعة. فى حين انتهى إنكار كون الصفات زائدة على الذات إلى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالمعلول ارتباطاً ضرورياً لأنه لا توجد صفات مطلقة، إرادة أو علم، تتدخل فى مسارها، فالمؤله ذات خالصة لا يتدخل فى قوانين الطبيعة لأنه لا صفات له. وهو التصور العلمى للطبيعة.» (٣/ ٣٧١)

لقد كان من شأن التحليل التاريخى/ الاجتماعى لنشأة الأفكار وتولدها أن يحقق

لمشروع التجديد ما يسعى إليه من «إعادة بناء العلم» لاكتشاف بعدى الإنسان والتاريخ، وأن يحقق له أيضاً بشكل تلويلى منتج ما وعد به من الانتقال «من بناء العلم الأشعرى إلى بناء العلم الاعتزالى» (١/ ١٧٧) إن الخطاب اليسارى التجديدى - على عكس نقيضه اليمينى - واعٍ بخطورة النسق الأشعرى فى بناء علم الكلام، وواعٍ كذلك بدوره التاريخى - المتواصل فى بنية الفكر الدينى المعاصر - فى إحداث تعارض بين حق الله وحق الإنسان: «فإذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير إلى حق الإنسان فإن علم أصول الدين الاعتزالى، قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام على الطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر. ويكون علم الكلام الأشعرى هو المسئول عن تخلفنا الحالى» (١/ ١٧٣) لكنه رغم ذلك تبنى النسق الأشعرى كما هو، مكتفياً بتحقيق عملية «الانتقال» المشار إليها على مستوى الأفكار الجزئية معزولة عن سياق المنظومات الفكرية الذى تكتسب من خلاله دلالتها. وفى إهدار منهج التحليل التاريخى لنشأة الأفكار وتكوّن المنظومات تكمن كثير من تناقضات أحكام اليسار، ناهيك عن الوثب فى قراءة الحاضر فى الماضى والتلوين فى تجديد التراث لحل أزمات الحاضر.

إن التحليل التاريخى لنشأة الأفكار والفرق من شأنه الكشف عن اختلاف البنى وتعددها فى التراث، كشفاً يتجاوز مجرد التسليم النظرى واستمرار التعامل معه على المستوى التطبيقى من منظور شمولى. ومن شأن هذا المنهج أن يكشف على وجه الخصوص علة بعض مظاهر التعارض السطحى بين التوحيد والعدل فى بناء علم الكلام عند بعض الاتجاهات، خصوصاً تلك التى جمعت بين القول بالجبر الصريح وبين القول بنفى الصفات الزائدة. إن منهج التحليل التاريخى يكشف أن «التلازم» بين التوحيد والعدل لم يتحقق دائماً فى الحركات الفكرية المبكرة، والتى كانت أطروحاتها بمثابة رد فعل مباشر لصراعات، بحيث لم يتح لمفكرى تلك الفرق تأسيس أطروحاتهم تأسيساً معرفياً. وهذا أمر لم يتنبه له المشروع التجديدى، بحكم تعامله مع بناء العلم من منظور شمولى، لهذا نلمس لديه تردداً فى تحديد العلاقة البنيوية بين التوحيد والعدل: «فالإيغال فى التوحيد بصرف النظر عن كيفيته، يبعد عن العدل، وكأن الإيغال فى التفكير فى الله يبعد التفكير فى الإنسان. وكلما زاد الإنسان اغتراباً فى التوحيد وابتعاداً عن العالم، فإنه يزداد ابتعاداً عن العدل وخروجاً عن العالم... وقد ظهر من قبل أن إثبات الصفات يؤدى إلى إلغاء الحرية الإنسانية، وأن إنكار الصفات يؤدى إلى إثبات الحرية الإنسانية. وكان غريباً أن يخرق هذا النسق بأن أول من قال بالجبر هو من قال فى الوقت نفسه بنفى الصفات وبنفى الحرية فى آن واحد، ومن ثم ينكسر القانون الأول» (٣ / ٧٧)

ومن الصعب التسليم بمفهوم التوحيد المطروح هنا، والذى يوحد بينه وبين إثبات الصفات، وكأن نفى الصفات الزائدة حفاظاً على وحدة الذات والصفات ونفياً للتعدد ليس هو «التوحيد» الحقيقى من المنظور التراثى ذاته. إن التردد فى الخطاب اليسارى صفة نابعة من نهجه التوفيقى فى الأساس الأول، وهو التردد الذى يظهر هنا فى الإبقاء على التعارض الشكلى بين التوحيد والعدل، وصياغته فى شكل علاقة ثنائية تحتاج للتوفيق بين طرفيها. وإذا كان هذا النهج قد أدى كما رأينا إلى مجرد إعادة طلاء لبنية علم الكلام القديمة (انظر: ١/ ٦٣٤، ٢/ ٩٦، ٣/ ٤٥٧، ٤/٥٥، ٣٢١، ٥/٥، ٣٨١ - ٣٨٤) فإنه يؤدى أحياناً إلى التراجع عن اليافطة الطلائية الجديدة والإصرار على اليافطة القديمة.

يحدث ذلك مثلاً فى قضية «خلق الأفعال» (= الحرية) حيث يعيب الباحث على بعض الدارسين استخدام مصطلحى: الجبر والاختيار للدلالة على ذات القضية، متهماً لهم بالوقوع تحت تأثير الغرب، والخضوع للفكر الشائع. (٣/١٥) والأغرب من هذا الاتهام - الذى يمكن أن يوجه لليسار ذاته فى نهجه التجديدى كله - أن يتم التفضيل لحساب المصطلح القديم، خلق الأفعال، فرغم أنه «مثير للذهن مثل حرية الأفعال. فالخلق يوحى بالإبداع والجدة والمسئولية مثل الحرية تماماً» فإنه يتفوق على مصطلح «الحرية» المرتبط بأبعاد سياسية واجتماعية بأنه «لفظ أكثر أصالة مرتبط بالتراث وليس شائعاً فى ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب» (٣/١٦). وهذا التراجع يمثل تردداً بين «التراث» و«التجديد»، تردداً يجنح أحياناً إلى التراث ويتمسك بلغته، ويجنح أحياناً أخرى إلى التجديد، ويصر على استخدام لغة معاصرة. إنه - فى سياق آخر - يطلب منا التخلى عن اللغة المعاصرة فى حياتنا السياسية، فلا نتحدث عن «الديمقراطية» لأن «الأقرب لنا حضارياً الحديث عن الشورى القديمة عند الأصوليين»[١٢٧]

والحقيقة أن هذا التردد التوفيقى يجعل الجنوح إلى أحد الطرفين محكوماً بسياق القول فى بنية الخطاب اليسارى: فإذا كان سياق القول موجهاً إلى السلفية جنح الخطاب إلى لغة التجديد، وإن كان سياق القول موجهاً إلى العلمانية أو إلى الجمهور - من خلال المنابر الإعلامية - جنح الخطاب إلى لغة التراث. ولأن هذا التردد ليس نهجاً تاكتيكياً، فإنه كشف عن الطبيعة التوفيقية للمشروع اليسارى كله، الطبيعة التى عجزت كما رأينا عن تحقيق طموح التجديد على مستوى بناء العلم. ترى هل يمكن لنهج التجديد هذا أن يحقق على مستوى الأفكار الجزئية ما عجز عن تحقيقه على مستوى البناء العام؟.

---

(١٢٧) قضايا معاصرة، الجزء الثانى، ص١٨.

النصوص : تأويل أم تلوين

النتيجة الأولى للتسليم بمشروعية البنية المنطقية الصورية الأشعرية لعلم الكلام كما سبقت الإشارة كانت التعامل مع الأفكار والنصوص معزولة عن سياق منظوماتها الفكرية. وقد أدت هذه النتيجة بدورها إلى نتائج سلبية كثيرة، أولها المسارعة إلى إصدار أحكام ذات طابع تلويني واضح على بعض النصوص والأفكار. من أهم النماذج وأبرزها ما ترويه بعض المصادر عن «الكرامية» من القول بأن ذات الله يمكن أن تكون محلاً للحوادث، وهي مقولة – إن صحت – تستلزم من الباحث تحليلها في سياق منظومتها الفكرية للكشف عن دلالتها في ذلك السياق. لكن الخطاب اليساري، مشغولاً بهاجس اكتشاف البعد التاريخي في التراث، يجد في هذه المقولة تكئة للقول بأن الكرامية أبرزت مفهوم فاعلية الله في التاريخ: «وتمثل الكرامية أكبر رد فعل على وصف الذات بالقدم، فالله لديهم ليس قديماً بل محلاً (كذا) للحوادث، تقوم الحوادث به. والحوادث تحتاج إليه في الإيجاد إما بالإرادة أو بأمر كن، وهو ما يعطي الفاعلية لله فيجعل الله هو التاريخ، والتاريخ هو الله... ... وهنا تبرز فاعلية الله ونشاطه في العالم، وتصبح حركة العالم جزءاً من ألوهيته، وقوانين التاريخ صفاته، «الله» هنا بمثابة الوعي التاريخي. ولما ضاعت الكرامية كفرقة ضاع الوعي التاريخي من وجداننا القومي» (٢/١٢٥ – ١٢٦، وانظر أيضاً: ٣/ ١١٤ – ١١٥)

ورغم أن قول الكرامية بتعلق الإرادة الإلهية بالحوادث لا يختلف كثيراً عن موقف الأشاعرة الذين جعلوا الله هو الفاعل الحقيقي لكل ما يحدث في العالم، فإن موقف اليسار من الأشاعرة هو الهجوم المستمر. ولا تعليل لهذا التناقض في الحكم على الأفكار وتلوينها إلا بموقف «الانحياز الأيديولوجي» بناء على تقسيم الفرق، المشار إليه آنفاً، إلى فرقة السلطة وفرق المعارضة، وكأن اليسار الإسلامي يريد أن يخوض معارك الحاضر في الماضي، فيلون الماضي – بالتحويل الدلالي للمفاهيم والأفكار – بلون موقفه من الحاضر، الموقف الذي يتعاطف مع كل فرق المعارضة – يمينيها ويساريها – ضد حزب السلطة.

وإذا كان التجديد على مستوى البنية الكلية للعلم قد انتهى إلى ما أطلقنا عليه «إعادة طلاء» تتجاور فيه المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية في علاقة أشبه بعلاقة المشابهة التي يتواجد طرفا التشبيه فيها، فإن «التلوين» على مستوى النصوص والأفكار الجزئية يعتمد على آلية أكثر فاعلية في تحقيق الأهداف الأيديولوجية للمشروع اليساري، هي آلية «التحويل

الدلالى»، إنها آلية أشبه بآلية الاستعارة فى النص الأدبى، حيث يتم نقل دلالة النصوص والأفكار من مجالاتها الأصلية إلى مجالات أخرى عصرية، لا عن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية، بل عن طريق توسط «الشعور» - أو التجربة الشعورية للباحث - كما يحدث فى الاستعارة الشعرية.

إن المثال «التلوينى» الذى ناقشناه - مثال تعلق الإرادة الإلهية بالحوادث - يؤكد ما نذهب إليه، فالسياق الكلامى - حتى بصرف النظر عن سياق المنظومة الخاصة للفرقة - هو سياق مناقشة الصفات الإلهية خاصة صفة «القدم»، لكن الفكرة يتم انتزاعها من سياقها المحدد لدلالتها، ونقلها إلى مجال دلالى عصرى: «وفى النهاية لا يتعلق الأمر بحجج عقلية وبراهين منطقية، وإيقاع الخصم فى التناقض، بل يتعلق الأمر بتجربة بشرية هى الوعى الكلى بالتاريخ الشامل، الله باعتباره تاريخاً للعالم، والوحى باعتباره تجسيداً للبشرية. الوحى قول الله، وأفعال الأفراد والجماعات، الأنبياء والشعوب، إرادته، وحركة الجماهير فعله ونشاطه، وهو ما يتفق مع كل فلسفات التاريخ التى ربطت بين «الله» والتقدم، وبين صفات الله وحركة التاريخ وقوانين مساره» (٢/ ١٢٧ - ١٢٨). «الشعور» إذن هو الوسيط الذهنى الذى يمارس التجديد من خلاله آلية «التحويل الدلالى» ذات الطابع الاستعارى، وهو وسيط لا يمكن توظيفه على مستوى البنية الكلية للعلم التى تمثل - فيما يبدو - البنية الاتفاقية التى يحرص اليسار على الإبقاء عليها كما هى للتواصل مع الخطاب الدينى فى شقه اليمينى.

هكذا تصبح التوفيقية هى المفسرة لما يبدو تناقضاً فى الإبقاء على البنية التقليدية للعلم، والاكتفاء بتوظيف آلية التجاور الدلالى ذات الطابع التشبيهى «الطلائى» من جهة، وفى توظيف آلية التحويل الدلالى ذات الطابع الاستعارى (التلوينى) فى مجال الأفكار والنصوص من جهة أخرى. فى المستوى الأول «حِرص» على التراث يبقيه كما هو مخاطباً أهل اليمين، وفى المستوى الثانى «جنوح» إلى جانب التجديد لمخاطبة أهل اليسار. وإذا كان التجديد على المستوى الثانى قد تم استناداً إلى منهج الشعور الذاتى، فإن هذا المنهج هو المسئول عن تحول التجديد إلى «تلوين» وعن إهدار البعد التأويلى إهداراً شبه تام. ويجرى التلوين طبقاً للمنهج الشعورى على النحو التالى على خطوتين.

«١ - يقرأ النص القديم وغالباً ما يكون نصاً صورياً عقلياً مجرداً فيشعر القارئ بشىء ويكون هذا الشىء هو المادة الناقصة فيكمل تحليل النص به. ولما كان الباحث هو الباحث المعاصر، فإن مادة الشعور تعبر عن البناء النفسى المعاصر. وكثيراً ما يكون النص

مادة صرفة مثل التحليل الفزيولوجي للحس، وهنا يبدو الشعور وكأنه يرفع هذه المادة ويضعها على المستوى العقلي الشعوري وإعطاء نظرية في الإدراك شعورية بقدر ما هي فزيولوجية. وإذا وجد الشعور نفسه أمام نص كوني يقوم على تشخيص الطبيعة من تصور للأفلاك على أنها نفوس حية عاقلة، وتصور للفيض والعقول العشرة وكل ما يقال عن المفارقات، فإن الشعور يبدأ تحليله العقلي ويعيد بناء الموضوع على أساس عقلي حتى يتلاشى التشخيص والخيال والإشراقيات.

٢ – نظراً لأن تحليلات القدماء لا تكفي إذ يغلب عليها التحليل العقلي للوجود الصوري، فإننا نضيف عليها مادة جديدة مستقاة من الوجود الإنساني أو من روح العصر. وكما استعمل القدماء الشعر الجاهلي وشعر الفرق، فإنه يمكن استعمال الشعر الحديث باعتباره معبراً عن احتياجات العصر. ولما كان الشعر هو الفن الغالب على تراثنا القديم، فإنه يمكن استعمال كل ضروب الفن السائدة في عصرنا من شعر ورواية وقصة ومسرحية. وإذا كان القدماء قد استعملوا أيضاً أمثال العرب فإننا نعتمد أيضاً على الأمثال العامية، بل وعلى الأزجال التي تعبر عن روح الشعب على نحو قد يكون أصدق من الأدب المدون. » (١/ ٦٣٥ – ٦٣٦).

ولن نتوقف هنا بالتعليق على الخطوة الثانية في منهج الشعور اكتفاء بالإشارة إلى افتقاد دلالة استعانة القدماء بالشعر والأمثال في تحليلاتهم اللغوية للمفاهيم والأفكار. إن تعبير الفنون كلها عن «احتياجات العصر» وعن «روح الشعب» أمر لم يخطر على بال القدماء في تحليلاتهم، وإنما الخطاب اليساري يمارس هنا «تحويلاً دلالياً» ذاتياً شعورياً. وتكشف الخطوة الأولى في منهج الشعور عن البعد الذاتي الشخصي لعملية «التلوين» السابق الإشارة إليها. لكنها بالإضافة إلى ذلك تكشف عن نتيجة أخرى من نتائج «إعادة الطلاء» على مستوى بنية علم الكلام.

لقد تسربت إلى علم الكلام، خاصة في عصر الشروح والتلخيصات، كثير من الأفكار والموضوعات من الفلسفة الإشراقية بشكل خاص. وكان التحليل التاريخي لنشأة الأفكار وتكون المنظومات كفيلاً بإرجاع هذا التسرب إلى محاولات الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) الجمع بين التصوف والنسق الكلامي الأشعري، أو ما أطلق عليه البعض: «تأسيس العرفان على البيان» [١٢٨]، وهما نظامان معرفيان متغايران. ومعنى ذلك أن ما يطلق عليه اليسار الإسلامي اسم «النصوص الكونية» – مثل تشخيص الطبيعة، وتصور الأفلاك نفوساً حية عاقلة

---

(١٢٨) الجابري (محمد عابد): نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٣، ١٩٨٨م، الجزء الأول (تكوين العقل العربي)، ص٢٨٩.

مؤثرة بناء على نظرية الفيض، والقول بالعقول العشرة – لا تنتمى إلا إلى البنية الأشعرية لعلم الكلام بعد الغزالي. إن بنية علم الكلام المعتزلية لا تتقبل فى سياقها أبداً تلك النصوص الكونية، بل يشن القاضي عبد الجبار في موسوعته «المغنى» هجوماً ضارياً على تلك النصوص نافياً أساسها العرفاني اللاعقلاني. إن تعامل الخطاب اليسارى مع النصوص الكونية تلك تم إذن خارج نطاق مجالها المعرفى من جهة، وخارج إطار المنظومات الفكرية التى تنتمى إلى بنيتها من جهة أخرى.

إن منهج الشعور فى التعامل مع النصوص ينتهى فى التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها «صوراً عامة فارغة» قابلة للامتلاء بالمضمون الذى يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي. وفى مثل هذا التصور لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية. ورغم الوعى النظرى بتاريخية دلالة النصوص في الخطاب اليسارى، فإن منهج الشعور يفرض عليه دائماً التصور الصورى العدمي لها. ورد فى سياق الرد على النقليين المتمسكين بالدلالة الحرفية للنصوص :

> «النص (القرآن) فى بدايته واقعة معروفة فى أسباب النزول. يغفل الدليل النقلى ليس فقط الواقعة الجديدة المشابهة، بل أيضاً الواقعة الأولى وبالتالي يستخدم النص طائراً فى الهواء، بلا محل، يخلق واقعه من نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون. وينغلق النص على ذاته أو يستعمل فى غير موضوعه طبقاً للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التى هى بناء الحياة الإنسانية التى عبر فيها الوحى عن المقاصد العامة. ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به. لا يعنى التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقى إلى معنى مجازى لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون. التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحى إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالى» (١ / ٣٩٧ – ٣٩٨).

ولأن التلوين من خلال المنهج الشعورى يهدر الدلالة الأصلية للنصوص فإن هذه الأخيرة يمكن أن تفصح عن دلالات متناقضة، فيكون لدليل «حدوث العالم» مثلاً مزاياه وله

عيوبه أيضاً. لكن الغريب أن يتأسس كلاهمـا – المـيزة والعـيب – على نفـس المـبدأ بعـد أن يتـم تلـوينه بلـونين متعارضين. والمبدأ المطروح هنا هو تأثير الفكرة في الوعي المعاصر، وعلى ذلك تكون الميزة في دليل الحدوث أنه يؤدي إلى: «الإحساس بإمكانية تغيير هذا العالم، وبأن كل شيء فيه يخضع لإرادة الإنسان وطيع لحريته، وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة إلى التغيير ولممارسة الإرادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقاً لمثل الإنسان ولمشروعه الجماعي القومي، وهو النظام المثالي للعالم الذي يستنبطه من الوحي».

أما عيب الدليل فهو نقيض المعنى السابق تماماً، لأنه يؤدي بسبب استناد الحدوث – حدوث العالم – إلى علة ميتافيزيقية خارجية إلى: «تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور الله الماسك للعالم والحافظ له» (٢/ ١٧ – ٢٨ بتصرف، وأيضاً ص:٣١).

في النصوص السابقة تم الانتقال – بالتحويل الدلالي – من «دليل الحدوث» بالمعنى الميتافيزيقي، أي خلق العالم من عدم، إلى مفهوم «تغيير العالم». وبناء على هذا التلوين بالانتقال من مجال دلالي إلى آخر، يمكن للنصوص أن تتحمل المعاني والدلالات المتناقضة، أليست النصوص كما سبق الاستشهاد قوالبُ فارغة يمكن ملؤها بمضامين مختلفة طبقاً لمطالب العصر التي يحددها المنهج الشعوري. ما ورد هنا عن حدوث العالم يرد مثله في نصوص قضية «التشبيه والتنزيه» حيث يجد الخطاب اليساري لكل منهما مزايا وعيوب. (انظر: ٢/ ٢٢٠ – ٢٢١، ٢٣١ – ٢٣٨) وليس الأمر هنا مجرد نهج سجالي يعرض الشيء ونقيضه كما تفعل الكتب التعليمية إثارة لعقل القارىء وتحريكاً لفكره، وإن كان ذلك يتحقق أحياناً بشكل غير مباشر. الأمر هنا أمر تردد بين طرفين لا تتحقق استراتيجية التوفيق بينهما، وهو التردد الذي لمسنا تجليه البارز في الإبقاء على البنية الأشعرية لبناء العلم، مع الطموح إلى نقله للبنية المعتزلية.

والحقيقة أن المنهج الشعوري التلويني يخفق في بعض الأحيان في اكتشاف دلالة بعض الأفكار الاعتزالية، بحكم العزل المشار إليه للفكرة عن سياق المنظومة التي تنتمي إليها. إن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول مسألة «شيئية المعدوم» تتعلق بالخلاف حول قدم العالم وحدوثه. وإذا كان المعتزلة لم يصرحوا أبداً بمبدأ «قدم العالم» فإن دفاعهم عن «الشيئية» التي تتمتع بها المعدومات – أو الموجودات قبل وجودها – يعني إصرارهم على تمتعها بدرجة، أو بالأحرى مرتبة من مراتب الوجود قبل وجودها العيني في العالم. ومن المعروف أن هذا التصور هو التصور الذي أفاد منه ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ) في منظومته الفكرية التي جمعت

بين «القدم» من زاوية مرتبة الشيئية فى العدم، وبين «الحدوث» من زاوية الظهور فى مرتبة الوجود العينى، وعلى نقيض المعتزلة ذهب الأشاعرة إلى إنكار «شيئية المعدوم» إنكاراً تاماً.

ومن اللافت للانتباه أن هذه القضية من القضايا القليلة التى اعتصم فيها المعتزلة بظاهر النصوص الدينية والقرآنية خاصة، فى حين اضطر الأشاعرة إلى الاعتماد على التأويل، الأمر الذى يؤكد صوريتها فى كل من المنظومتين. لكن الخطاب اليسارى عازلاً الأفكار عن سياقها، ومشغولاً بهاجس «التلوين» العصرى طبقاً لمنهج الشعور، يقلب الدلالة الأصلية للفكرة رأساً على عقب، فيصبح الجنوح المادى عند المعتزلة صورية، ويصبح الاتجاه الصورى العدمى عند الأشاعرة مادية. (انظر: ١/ ٤٣٨) وعلى ذلك يقع اختيار اليسار على التصور الأشعرى لأنه يحقق له ما يتصوره الموقف التجديدى المناسب لمتطلبات الواقع والملائم لروح العصر.

«المعدوم ليس شيئاً وإلا خشى الناس منه وأثبتوه عجزاً عن مقاومته وسلموا به ضعفاً وخوراً، يأساً واشمئزازاً، كرهاً للنفس وللآخرين، وبصاقاً على العالم. لا يمكن أن تكون للمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق، فهذا إيهام للناس بوجود المعدومات كحقائق، بل هو غياب الوجود ونقص الهمة وتخاذل الناس عن تحقيق الوجود» (١/ ٤٤١).

لو كان إثبات شيئية المعدوم يؤدى إلى كل ما سبق من نتائج، فإن الموقف الاعتزالى كله كان يستحق إعادة تقييم من أجل تصحيح ما يقوله اليسار نفسه عن تقدميته واستنارته الفكرية. وبالمثل لو كان الموقف الأشعرى على هذه الدرجة من المادية لتوجب على اليسار الذى ينحو منحى مادياً فى تأكيده على أهمية العلم فى مرحلة «التنوير» أن يغير أحكامه التى تملأ صفحـات خطـابه عن رجعيته وانتمائه للسلطة، وانحيازه لمصالحها ضد مصالح الجماهير.

لكن التبرير الذى يُقَدَّم للقارىء عن اختلاف الدافع التجديدى لاختيار موقف الأشاعرة عن دافع الأشاعرة أنفسهم يكشف عن أمرين: الأول أن الدافع الذى يطرحه اليسار لموقف الأشاعرة دافع لا يربط الفكرة بمنظومة الأشاعرة، بل هو أقرب إلى أن يكون دافعاً استنتاجياً تأملياً. الأمر الثانى أن الدافع التجديدى دافع تلوينى شعورى. «وإذا كان الدافع عند قدماء الأشاعرة لنفى كون العدم شيئاً هو وجود الله القادر على كل شىء، على نفى الوجود والعدم على السواء، فلا الوجود ولا العدم ثابتان، فإن الدافع لدينا هو القدرة المتولدة عن نفى كون المعدوم شيئاً على تحريك الشعوب والثقة بالنفس وتغيير الواقع ورفض الاستسلام وما يبعثه فى الروح من تفاؤل وأمل، وما يثيره فى النفس من خيال على الإتيان بالمستحيلات. إن إثبات كون العدم شيئاً يحول الغياب إلى حضور، والعدم إلى وجود، والاستثناء إلى قانون. المعدوم ما

لا تحقق له فى نفسه وهو المنفى، أو له تحقق يكون عدماً ثابتاً. الاحتلال غياب للاستقلال، الطغيان غياب للحرية، والرأسمالية غياب للاشتراكية، وسلبية الجماهير غياب لنشاطها، والتخلف غياب للتقدم، والتجزئة غياب للوحدة، والتغريب غياب للهوية. فالوجود استقلال وحرية واشتراكية وتقدم ووحدة وهوية وتجنيد للجماهير» (١/ ٤٤٣).

إن التلوين بناء على منهج الشعور لن يؤدى فقط إلى ما سبقت الإشارة إليه من قلب للدلالات الأصلية للأفكار رأساً على عقب، بل أدى أيضاً كما هو بيِّن من النص السابق إلى التناقض مع توجهات التجديد ذاتها. إن إثبات شيئية المعدوم – رأى المعتزلة – هو الكفيل بتحقيق التوجهات المطروحة أعلاه لأن قيم الوجود الحق قيم غائبة فى الواقع العينى لمجتمعاتنا، بمعنى أنها معدومة، لكنها تتمتع بنوع من الوجود بوصفها طموحات أو أحلام أو برامج قابلة للتحقق. والاختيار الأشعرى المؤدى إلى نفى المعدوم نفياً تاماً قطعياً شاملاً هو الاختيار الذى يمكن أن يؤدى إلى ما سبق إيراده فى نص سابق من تخاذل ويأس واستسلام وضعف.. إلخ.

إن الأفكار الجزئية إذا فُصلت عن سياق منظوماتها الفكرية فقدت دلالتها الجزئية، وبالمثل فإن فصل المنظومة عن سياقها التاريخى/ الاجتماعى يفقدها دلالتها الكلية. وفى كلتا الحالتين لابد أن يقع التأويل فى وهدة التلوين. وفى نموذج التلوين السابق لا يكون الانحياز للموقف الأشعرى تعبيراً عن حياد موضوعى كما يحاول الخطاب اليسارى أن يقنعنا: «ولا يعنى إحياؤنا للاعتزال أننا نقبل مواقف المعتزلة كلها عن عمى وتعصب، فمذهب الأشاعرة هنا فى نفى المعدوم أكثر قدرة على تحريك الشعوب من إثبات المعدوم، وأكثر تفاؤلاً وأملاً بصرف النظر عن دافع الأشاعرة. تأييدنا للمعتزلة للتيار العام وللحركة التاريخية. وليس للتفصيلات الجزئية فى هذه النظرية أو تلك» (١/ ٤٤٣ حاشية رقم : ٨٥).

وإذا كان المجال لا يسمح هنا بتتبع نماذج أخرى لآلية التلوين المعتمدة على «التحويل الدلالى»، فإنه من الضرورى الإشارة إلى أن بعض تلك النماذج تقارب آفاق التأويل وتخومه بقدرتها على اكتشاف المغزى النابع من الدلالة. إن التركيز الأشعرى على ربط كل ما يحدث فى الواقع والطبيعة بالقدرة والإرادة الإلهيتين يؤدى فى التحليل الأخير إلى إهدار الأسباب المباشر المؤثرة. وهذا يؤدى بدوره إلى التسليم بعجز الإنسان عن «تغيير» الواقع، لأن هذا الواقع لا يتحرك وفقاً لقوانين موضوعية يمكن للعقل البشرى معرفتها، لكنه يتحرك وفقاً لإرادة شاملة لا يستطيع العقل إدراكها أو معرفة أهدافها وأغراضها. إن ظاهرة مثل ظاهرة «الموت» مثلاً ترتبط بنسق من العقائد عن «الآجال» المحددة سلفاً فى كتاب الغيب، والتى لا مجال

لتغييرها. لكن هذا النسق من العقائد حين يوضع في سياق المنظومة الأشعرية الكلامية يتحول إلى إدانة لكل محاولات الإنسان لقهر الأسباب التي تفضي إلى الموت، بوصفها محاولات اعتراضية على الإرادة الإلهية. وليس ببعيد على أية حال ما صرح به بعض رجال الدين من إدانة لعمليات «غسيل الكلى» ونقل الأعضاء على أساس أنها عمليات تؤخر لقاء الإنسان بربه، وتمثل من ثم اعتراضاً على المشيئة الإلهية. لكن الأخطر من ذلك ما تؤدي إليه تلك المفاهيم والتصورات من استهانة بالحياة الإنسانية وبقيمتها في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص.

«إن عدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت جهل بالأوضاع الاجتماعية، وعدم حرمة لحياة الناس وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنايات الهشة، رغبة في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض... ويستعمل «لكل أجل كتاب» في الدين الشعبي لتبرير كل شيء، للسلوى ولدفع الأحزان» (٣/ ٣٤٥). وما يقال عن الآجال والعقائد المتصلة بها يقال كذلك عن «الأرزاق» و «العقائد» المتصلة بها كما صاغها علم الكلام الأشعري. (انظر: ٣/ ٣٥١ وما بعدها) إن القدرة على كشف الصياغات الإيديولوجية الأشعرية لهذه العقائد الجزئية، هي التي كشفت امتدادها في بنية العقائد المعاصرة من ناحية، وأدت إلى «تأويلها» تأويلاً كاشفاً عن الدلالة والمغزى من جهة أخرى.

التوفيقية، النجاح والإخفاق

في الإطار الذي ناقشناه في الفقرة السابقة يبدو لنا مشروع اليسار الإسلامي أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح. فهو – أولاً – يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو – ثانياً – يجمد الحاضر في إسار الماضي، ويجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، وقد أدى هذا إلى خوض معارك الحاضر في الماضي، وإلى إخضاع الفكر للسياسة، وتغلب الإيديولوجي على الإبستمولوجي. وهو – ثالثاً – يتجاهل السياق التاريخي/ الاجتماعي للتراث (علم الكلام)، ويتعامل معه بوصفه بناء شعورياً مثالياً مفارقاً لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. وكان من شأن النتائج التي ناقشناها أن تحول هدف «إعادة البناء» إلى إعادة طلاء، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله في التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل. لكن هذا الإخفاق الواضح على جميع المستويات لا يمثل الحقيقة كلها، فقد حقق المشروع إنجازات في دراسة التراث لا سبيل إلى تجاهلها.

هناك جهد واضح لمحاولة تأويل العقائد، وعقيدة الألوهية خاصة على أساس أنها محاولات من الإنسان لتجاوز اغترابه فى العالم، فيخلق في الشعور كائناً من ذاته – على غرارها – بعد أن يضفي عليه كل صفات الكمال والقوة فى صورتها المثالية، وبعد أن ينفي عنه كذلك كل صفات الضعف التى يأنف منها. (انظر: ١/٤٥٨، ٤٧٥ – ٤٧٦، ٢/٦٢، ١١٣، ١٤٨، ٢٤٢ – ٢٤٤، ٣٧٢ – ٣٧٣، ٣٨١ – ٣٨٢، ٤٠٩، ٤٣٢، ٤٣٤، ٥٣٦، ٥٤٨ – ٥٤٩، ٥٦٧ وما بعدها، ٦١٠ وما بعدها، ٦١٠، ٦٣٩، ٦٥٢، ٣/٦) إنها محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى إنثروبولوجيا، والإلهيات إلى إنسانيات. نقول هى محاولة مشروعة بشرط أن تحل إشكالية صنعتها هى ذاتها فى الحديث عن الماضى – منتج التراث – من زاويتين متعارضتين: فى الزاوية الأولى يكون الماضى هو الماضى المنتصر الجميل الذى حقق الانتصار، والوحدة العملية، ولم يكن يعانى من الهزائم والانتكاسات التى يعانى منها الواقع الراهن. ولأن مصدر الخطر الوحيد الذى كان يعانيه الواقع الإسلامى كان الهجوم على العقيدة فقد كان من الطبيعى أن ينهض مفكرونا القدماء بعبء الدفاع عن العقيدة. أما الزاوية الثانية التى تصادم الأولى فهى تفسير نشأة العقائد تأسيساً على مفهوم «الاغتراب» الذى يعنى أن الواقع الذى أنشأها ليس ذلك الواقع الجميل المنتصر. لذلك يبدو تأويل نشأة العقائد طبقاً لمفهوم الاغتراب تأويلاً أقرب لتأويل «الموقف الإنسانى» بصرف النظر عن ملابسات الزمان والمكان. (انظر: ١/ ٧٠، ٧٥ – ٧٧، ١٧٨، ٢/ ١١٣، ٣٣٢، ٣٣٥).

لكن الأهم فى تأويل اليسار الإسلامى للعقائد الإسلامية الإصرار على التعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك، أكثر من كونها عقائد دالة على وجود مفارق. إن «الله» فى مثل هذا التأويل ليس ذاتاً مشخصة لها وجود مفارق للوعى الإنسانى، بل هو «مبدأ معرفى» خالص، فكرة محددة كما هو معروف فى المنطق. إنه «نموذج» أو «مثال» يمثل سعى الإنسان للوصول إلى المجرد والخالص. (انظر: ١/ ٣٦٢ – ٣٦٣) وهذا فارق بين الإسلام والمسيحية يلح عليه اليسار الإسلامى كثيراً. إن الإسلام يمثل في تطور الوحى الحلقة الأخيرة التي خلصت الإنسان – أو بالأحرى تخلص فيها الإنسان – من غلظة التصورات الحسية للمطلق، وتحرر فيها عقله من «التجسيد» وفارقه إلى «التجريد». وهكذا أصبح الوحى شرعاً ولم يعد غيباً، صار وضوحاً لاكهنوتاً، أمراً ونهياً لا عقيدة. (٣/ ٥٢) أصبح الوحى نظاماً واقعياً أساسه فى الواقع، وهدفه إقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدره ودلالته على وجود ذات مشخصة أو على إثبات صفاتها. (٢/ ٦٤٣) .

إن الوجود الإنسانى هو الأساس والأصل فيما يرى الخطاب اليسارى،

والله لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الوحى، أى اللغة، وبالتالى يلزم فهمه وتفسيره ابتداء من الوعى الإنسانى. وإذا كان الوجود الإنسانى هو الوجود الحقيقى فإن كل وجود فى الوعى هو وجود بالمجاز لأن الإنسان هو مبدع اللغة التى تجلى من خلال مواضعاتها الوحى. ومعنى ذلك أن كل المفاهيم اللغوية مفاهيم تنطبق بالحقيقة على الإنسان، فهو المعنى الأول بالألفاظ التى تطلق على أى وجود آخر - سواء الله أو العالم - بالمجاز، قياساً على إطلاقها على الوجود الإنسانى. (١/ ٤٥٠ - ٤٥١).

فى إطار هذا التأويل الإنسانى للعقائد يجب علينا أن لا ننسى أن ثمة انحيازاً واضحاً لجانب «الشريعة» على حساب جانب «العقيدة» فى نصوص الوحى، مع أنهما جانبان جوهريان فى بنيته الأصلية. ولأن هذا الانحياز ليس مؤسساً تأسيساً تاماً على تأويل العلاقة بينهما فى سياق الملابسات الموضوعية التاريخية لنشأة الوحى الإسلامى وتطوره، فإنه يجذب الخطاب اليسارى - كما سنرى - ليحطب فى حبل اليمين حين يصر على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان (١/ ١١٣) أو حين يصر على أن الغاية من الوجود البشرى تحويل العالم إلى نظام مثالى متفق مع معطيات الوحى ومتطلباته. (٣/ ٥٢٥) ومع ذلك فالتأويل الإنسانى للعقائد يظل مشروعاً ومنتجاً خاصة فى مجال الربط بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى، وتحويل الأول إلى الثانى من خلال صياغة مفهوم إنسانى للوحى، مفهوم يستبعد الميتافيزيقى وينحاز للتاريخى.

إن الإصرار على تاريخية واقعة «الوحى» من جهة، والتمسك بجوهرية دور الفهم الإنسانى من جهة أخرى، إضافة إلى ما سبق من تأويل الإلهيات بالإنسانيات، تؤدى كلها إلى تحويل الوحى إلى خبرة بشرية، كما تؤدى إلى تحويل العلم الإلهى إلى علم إنسانى فى التحليل الأخير. وهكذا يقارب اليسار الإسلامى تخوم حل ثنائية النقل/ العقل حلاً جدلياً.

«إن تعريف العلم لا يكون إلا العلم الإنسانى، فالعلم الإلهى ليس صفة مشخصة للذات، بل هو الوحى المنزل الذى أصبح علماً إنسانياً بمجرد قراءته وفهمه وتفسيره... ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود فى كتاب مدون بلغة معروفة، ويعقل يفسر ويفهم ويعقل ويتمثل ويحقق وهو الإنسان المكلف» (١/ ٢٧٧). «العلم الإلهى فى حقيقته علم إنسانى، بمعنى أنه يتحول إلى علم إنسانى بالفهم والتأويل. إذا كان القرآن - الوحى - هو التعبير عن العلم الإلهى، فإن الفهم الإنسانى المرتبط بآفاق الزمان والمكان هو الذى يحول هذا الوحى إلى معنى ودلالة وهكذا يتحول الإلهى

إلى الإنسانى» (١/ ٤٣٧) «إن الوحى ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علماً إنسانياً سواء كان أصول دين، أو أصول فقه، علوم حكمة، أو علوم تصوف» (١/ ٢٤٨ وانظر أيضاً: ١/ ٢٣٣) «إن الوحى علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله... وإن كل ما يمكن التوجه به ضد العقل الإنسانى والقدرة البشرية يمكن التوجه به أيضاً إلى تفسير النبوة وتأويل الوحى الذى يقوم به عقل الإنسان، وتظهر فيه مصالحه، ويفرض فيها إرادته». (٤/ ٣٦)

وقد كان من الضرورى لتأكيد مفهوم «إنسانية» الوحى والعلم الإلهى التركيز على بعد «الرسالة» دون بعد «النبوة» أو بعبارة أخرى التركيز على البعد الأفقى - علاقة الوحى بالواقع - دون البعد الرأسى المتمثل فى أصل الوحى ومصدر الرسالة. «لا يهمنا طريقة الاتصال، الوحى أو من وراء حجاب أو بالرسول أو بالخيال، فى النوم أو فى اليقظة. المهم الرسالة ذاتها التى بها صلاح العباد» (٤/ ٢٣ - ٢٤) «ليس مهماً فى النبوة، مصدرها أو أداتها أو المعجزة، لأنها واقعة تاريخية، والبعد الأفقى هو الأهم. النبوة الرأسية ليست جزءاً من النبوة، أى من السمعيات بل هى جزء من الإلهيات أى العقليات فى صفتى الكلام والإرادة» (٤/ ٣٩).

ولقد كان من شأن التركيز على البعد الأفقى فى النبوة - الرسالة - الوصول إلى صياغة علمية إلى حد كبير لجدلية الوحى/ الواقع، وهى الجدلية التى يغفلها الخطاب اليمينى بالتركيز على البعد الرأسى. ورغم أن الخطاب اليمينى لا ينكر الحقائق التى تطرحها علوم القرآن، والتى تؤكد عدم مفارقة حركة الوحى وتطوره لحركة الواقع وتطوره تنزيلاً وتأويلاً، فإن هذا التسليم لا يكاد يعدّل من المنظور الميتافيزيقى الذى ينطلق منه هذا الخطاب. الوحى فى منظور اليسار على النقيض من ذلك يرتبط بالواقع ارتباطاً حميماً، فهو على مستوى التنزيل نزل: «بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره، وأعيدت صياغاته طبقاً لقدراته وأهليته على ما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ. وهى عملية جدلية بين الفكر والواقع... الواقع الذى ينادى على الفكر ويطلبه، والفكر يأتى مطوراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعى، ثم يعود الواقع فينادى فكراً أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته، ويصبح واقعاً مثالياً يجد فيه الواقع الطبيعى كماله» (٢/ ٥٠٤ - ٥٠٥).

وعلى مستوى التأويل يدخل الواقع كذلك طرفاً ثالثاً فاعلاً بوصفه الجامع بين العقل والنقل، فليست العلاقة بينهما تلك العلاقة الثنائية التى تحتاج إلى التوفيق الشكلى الخالص: «ولكنها علاقة ثلاثية طرفها الثالث هو الواقع، يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث

تعارض بين العقل والنقل. اللغة وحدها ليست مقياساً لفهم النصوص والتوفيق بين المعاني، تحتاج إلى حدس، وهو عمل العقل وتجربته، وهو دور الواقع» (١/ ٣٩٧ – ٣٩٨).

وهكذا يكاد الخطاب اليسارى أن يحول الوحى إلى الطبيعة، ويرد الميتافيزيقى إلى الفيزيقى، ويبلور فهماً تنويرياً للعقيدة والوحى، فهماً يجعل من كل إنجاز بشرى عقلانى فى مجال معرفة الطبيعة والواقع إضافة للوحى واستمراراً له. وفى هذا الفهم لا يكون الوحى مجرد واقعة حدثت فى الماضى عدة مرات ثم توقفت، تاركاً شأن البشرية سدى، بل الوحى اسم يطلق على النشاط الذهنى للإنسان فى كل زمان ومكان:

«الوحى تعبير عن الطبيعة الإنسانية، مفهوم لا ينكر النبوة بل يعنى استمرارها ودوامها عن طريق نزوع الطبيعة، فالطبيعة هى الوحى والوحى هو الطبيعة. وكل ما يميل إليه الإنسان بطبعه هو الوحى، وكل ما يتوجه به الوحى هو اتجاه فى الطبيعة. الوحى والطبيعة شىء واحد. ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحى بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة ولكنا أنبياء يوحى إلينا من الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صوت الله. والوحى الطبيعى هو أكبر رد فعل على الوحى الرأسى، فهو وحى بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء، ومع ذلك يقر بالتوحيد وبالبعث وبالجزاء، مما يجعل استعمال لفظ الوحى هنا استعمالاً مجازياً خالصاً، أى إدراك العقل القائم على الطبيعة. وبطبيعة الحال يستمر الوحى بهذا المعنى، طالما أن هناك عقلاً وأن هناك طبيعة» (٤/ ١٥٢ – ١٥٣).

والآن ثمة سؤال جوهرى يطرح نفسه: ألا تتعارض مسألة استمرارية الوحى – ولو بالمعنى المجازى المطروح فى النص السابق – مع تاريخيته المطروحة قبل ذلك؟ وبعبارة أخرى: ما الهدف والغاية من استمرار الوحى بكل ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء؟ ولقد احترزنا فيما سبق بالقول بأن اليسار الإسلامى قارب تخوم حل ثنائية النقل/ العقل حلاً جدلياً، دون أن نقرر أنه حلها فعلاً.

وإذا كان الخطاب اليسارى فى تأويلاته للعقائد، وفى المفهوم التاريخى الذى يطرحه للوحى تنزيلاً وتأويلاً يتصادم بشكل جذرى مع الخطاب السلفى، فإن هاجس «التوفيق» و «التوحيد» يعود ليفرض نفسه على الخطاب اليسارى فيأخذ باليمين ما أعطاه بالشمال. إن النقد الذى يوجه كثيراً فى ثنايا هذا الخطاب إلى بعض الظواهر الفكرية التراثية: «خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف» يتوجه إلى هذا الخطاب ذاته. إن ذلك الهاجس التوفيقى التوحيدى قد تجاوز حدود «الفرقاء» فى واقع الأمة الراهن إلى توحيد اتجاهات التراث والانتقال من «الفَرق بين الفِرق» إلى «وحدة الفرق». ولم تسلم ثنائية النقل/ العقل من التأثير الضار لهذا الهاجس فشوش الإمكانيات الخصبة التى كانت كفيلة بتحقيق طرح جدلى لها. إن الإصرار

على استمرارية الوحى بالمعنى المجازى - الوحى الطبيعى - إصرار يكشف عن الطابع المتردد الذى يحاول أن يلوذ بالتأويل عن طريق التحويل الدلالى، فيقع فى التلوين. وفى هذا التلوين يفقد مفهوم الوحى بعده التاريخى، ويتحول إلى مبادىء ونظريات عامة ذات طابع يقينى مطلق خارج الزمان والمكان، أى خارج التاريخ.

«الوحى علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا. وهو علم المبادىء الأولى التى تقوم عليها العلوم جميعاً، وهى مبادىء عقلية وطبيعية، شعورية ووجودية فى آن واحد» (٤/ ٣٦).

> «يعطى الوحى بداية يقينية مطلقة حتى يتجنب الإنسان محاولات الخطأ والصواب إلى مالا نهاية، ويبقى احتمال الخطأ فى الفهم والتطبيق أقل. صحيح أن العقل قادر على الوصول إلى هذه البدايات اليقينية ولكن الوحى يقصر الوقت ويقلل الجهد، ويعطى دفعة للعقل بالأوليات الأولى... وعندما يقوم ذهن واحد بوضع النظريات والتشريعات المستنبطة منها، يكون ذلك أقل احتمالاً للخطأ من وضع النظريات وحدها وترك التشريعات لاستنباط ذهن آخر... يعطى الوحى نظرة كلية شاملة للحياة تقابل النظرة الإنسانية المتجزئة... فالوحى باعتباره تعبيراً عن الوعى الخالص يعطى تصوراً محايداً لا يقوم على هوى أو مصلحة أو انفعال... حقائق الوحى منصفة غير متحيزة، لا تأخذ نظر فرد دون فرد، أو مصلحة جماعة دون جماعة، وكأن التاريخ قد اكتمل والحقائق البشرية قد عرفت» (٤/ ٦٢ - ٦٣).

إن العقل الإنسانى الذى يمثل أساس النقل ومعيار صحته وصدقه يتحول فى النصوص السابقة إلى تابع للوحى، لا يستطيع الاعتماد على نفسه، لأنه عرضة للخطأ والتحيز والقصور عن التأمل الشامل ووضع الكليات. وحتى لو سلمنا بإمكانية قدرته على الصواب والحياد ووضع الكليات فإن ذلك يستغرق منه وقتاً طويلاً، ولذلك فمن الأوفق والأهدى له أن يترك ذلك للوحى والنقل، وأن يبذل قصارى جهده فى الفهم والتطبيق.

> وهنا بالضبط يحطب اليسار فى حبل اليمين، ويتّحد بنقيضه السلفى اتحاداً مذهلاً. إن الدعوى السلفية - فى أشد تياراتها تطرفاً - لا تكاد تتجاوز هذا الطرح لدور كل من العقل والنقل، الدور الذى يتحول فيه العقل إلى تابع ذليل يتشكك فى قدراته الذاتية، ويحتمى دائماً بالنصوص.

إن صفة «التردد» بين الموقف ونقيضه في مشروع الخطاب اليساري، وهي صفة طبيعية في مشروع توفيقي في جوهره، هي التي تميز هذا الخطاب عن نقيضه السلفي، الذي يعتمد في طرح أطروحاته على اليقين والقطع والحسم موهماً أن ما يقوله هو الحقيقة المطلقة. وهذا التردد على ما يؤدي إليه من نتائج ضارة على المستوى المعرفي الخالص لا يخلو من فائدة، تتمثل فيما يحدثه من خلخلة في بنية الفكر الديني المسيطر والمستقر. في سياق هذا التردد يكون العقل سابقاً على النقل (٣/ ٤٥٩)، وأحياناً يكونان متزامنين تسليماً بمعطيات الوحي (٣/ ٤٣٩) هذا من الناحية الأنطولوجية. وأما من ناحية الأسبقية المعرفية فهما إما متحدان من حيث فعاليتهما، أي أن لكل منهما من المشروعية المعرفية مثل ما لصاحبه (٣/ ٤٧٣ – ٤٧٤) أو يتبادل كل منهما الأسبقية مع الآخر.

> ومن مهمة قراءتنا الحالية نفي هذا التردد بالكشف عن أسبابه وعواقبه في بنية الخطاب اليساري، حتى ننتقل به من مجرد إحداث خلخلة في بنية الخطاب الديني، إلى تحقيق طموح الانتقال «من العقيدة إلى الثورة».

(انظر بالإضافة إلى ما سبق: ١/ ١٦، ٣٤٥، ٤٠١ – ٤٠٢، ٤٠٤ – ٤٠٥، ٢/ ١٠٦، ٢١٨، ٣/ ٤٤٧، ٤٤٦، ٣٩٢، ٤/ ٥٠١، ٤٨١، ٥/ ١٩٥).

إن المشروع اليساري الذي يستشهد في كتاباته دائماً بالقول: «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص» والذي يدافع بحرارة عن منهج العقل، ويهاجم بضراوة «عبدة النصوص»، يقوده تردده إلى نقد منهجه العقلي والدفاع عن منهج النص. ومن الواضح أن الدفاع عن منهج النص يعتمد على فرضيات ذهنية لم يتث فحصها بشكل تأويلي، فكتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام مثلاً – أحد قيادات تنظيم الجهاد في عملية اغتيال الرئيس السابق – لم يعتمد على «النصوص الخام» إن صح وجود مثل تلك النصوص. ونقد ابن تيمية لمنطق أرسطو لم يعتمد على تلك النصوص الخام. والحقيقة أن مفهوم «النصوص الخام» هو في ذاته مفهوم تلفيقي، فالتراث التفسيري يلامس النصوص دائماً في كل عصر، وعقل القارئ وثقافته يستحيل أن ينعزلا عن تراكم التراث التفسيري حول النصوص. وما يقال عن اختلاف مناهج الفقهاء بين الرأي والنقل ليس إلا توصيفاً للميل الغالب عند هذا الفقيه أو ذاك. وإذا كان التراث كله «نظرية في التأويل، وهي صلة العقل والنقل» (٣/ ٩٣٩٢) فمن أين يتأتى لنا الحديث عن النصوص الخام. لذلك كله نضع الدفاع عن منهج النص في سياق التردد النابع من الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، وهي الطبيعة التي لا تنفصل عن موقف اليسار

الإسلامى من الواقع العينى الذى تم تشخيصه كما سبقت الإشارة من خلال ثنائيات: السلفية/ العلمانية، والماضى/ الحاضر، والنقل/ العقل.

ولأن السلفية قد حققت على مستوى الفعل السياسى ما اعتبره الخطاب اليسارى إنجازاً فى إيران ومصر، ولأن علاقة أنظمتنا السياسية بالآخر الغربى - منذ بداية السبعينيات حتى الآن - تبلورت فى علاقة تبعية كاملة، فقد حدث الخلط بين مستويات الفعل السياسى والإنجازات الفكرية من جهة، وبين واقع تبعية الأنظمة السياسية للغرب وحدود جدلنا الفكرى والثقافى معه من جهة أخرى. لهذا أصبح لمنهج النص «فى فترات تاريخية محدودة» ميزات:

> «ربما يؤدى فهم النص وتحليل معناه إلى عثور على منطق داخلى للنص يكون منطقاً للوحى، ثم استعماله لنقد كل أنواع المنطق الأخرى صورية أو مادية أو كشفية. وهذا حدث فى القديم عند الفقهاء خاصة ابن تيمية فى نقده لمنطق أرسطو الصورى. وهى قضية فيما يبدو ملحة هذه الأيام، حيث استأنفت السلفية المعاصرة منهج النص كما هو واضح فى الفريضة الغائبة لمحمد عبد السلام، فالعودة إلى النص تعطى قوة على الرفض الحضارى حيث يقوم النص هنا بعملية تطهير، فترجع الحضارة إلى الأنا فى مواجه الآخر.» (١/ ٤٠١ - ٤٠٢).

ولا نريد هنا أن نخوض فى شأن ما حدث لكثير من مفكرينا من توبة و«تطهر» من دنس الغرب والفكر الغربى الوافد - دون تفرقة بين زائف وأصيل ودون تمييز بين المعرفة والإيديولوجيا - وإن كانت كثير من المؤشرات فى بنية الخطاب اليسارى تسمح بوضعه فى ذلك السياق. لا نريد الخوض فى هذا انتظاراً للجزء الثانى من مشروع «التراث والتجديد» عن الموقف من الفكر الغربى. والذى يهمنا هنا أن الدفاع عن منهج النص جنباً إلى جنب الدفاع عن منهج العقل يؤكد أن التوفيق بين العقل والنقل - الثنائية الكبرى فى تاريخ فكرنا الدينى، وفى بنية ثقافتنا المعاصرة أيضاً - لم يتحقق بشكل جدلى تام، وإن لامس الخطاب اليسارى حدود تحقيقه.

والثنائيات التى لم يحلها النهج التوفيقى للخطاب اليسارى كثيرة، وتظل مؤشرات النجاح فى هذا النهج مؤشرات جزئية متناثرة داخل هذا الخطاب. وقراءتنا هذه بمحاولتها الكشف عن الأسباب والنتائج فى بنية الخطاب اليسارى، تأمل أن تكون قد حققت تأويلاً لهذا الخطاب، تأويلاً يتجاوز آفاق وحدود إنجازه. وكما سبق أن أشرنا فإن مما أنجزه «التراث

والتجديد» خلخلة كثير من الثوابت والمسلمات المستقرة فى وعينا الدينى، وقد ساهم بهذه الخلخلة ذاتها فى جعل الكشف عن الخلل فى بنيته هو ممكناً. بهذا يمكن القول إن ما تحقق على جزئيته هام جداً، إنه خطوة لا سبيل إلى إنكار أنها تقودنا فى اتجاه التنوير، الذى يتحتم أن يتطور إلى «التثوير». وإذا كان فى بنية الخطاب ما يميل به إلى السلفية اليمينية المتزمتة، فإن مهمة القراءة التأويلية المنتجة أن تجذبه إلى آفاق إنتاج وعى علمى بالواقع وبالتراث فى نفس الوقت. وبعبارة أخرى على القراءة التأويلية المنتجة أن تنقل الخطاب اليسارى من وهدة «التلوين» إلى أفق «التأويل» فى إدراك الواقع والتراث معاً.

الفصل الثالث

قراءة النصوص الدينية
دراسة استكشافية لأنماط الدلالة

أصبح فى حكم الحقائق المسلم بصحتها أن الفكر البشرى، أى فكر بما فى ذلك الفكر الدينى، نتاج طبيعى لمجمل الظروف التاريخية والحقائق الاجتماعية لعصره. وليس معنى ذلك أنه نتاج سلبى، بل الأحرى القول إن الفكر الجديد حقاً بهذا الاسم هو الفكر الإيجابى الذى يتصدى لحقائق العصر الذى ينتمى إليه بالتحليل والتفسير والتقويم، ويسعى إلى الكشف عن عناصر التقدم ومساندتها، وعزل عناصر التخلف ومحاربتها. والفكر الذى يكتفى بتبرير الواقع والدفاع عنه، إنما ينتمى إلى مجال الفكر على سبيل المجاز لا الحقيقة. ولا مجال هنا للحديث عن الفكر الذى يسعى إلى الارتداد بالواقع الاجتماعى التاريخى إلى عصور سابقة، فليس ذلك فكراً على الإطلاق، إذ الفكر فى جوهره وحقيقته حركة لاكتشاف المجهول انطلاقاً من آفاق المعلوم.

وليس الفكر الدينى بمعزل عن القوانين التى تحكم حركة الفكر البشرى عموماً، ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه - الدين - قداسته وإطلاقه.

> ولابد هنا من التمييز والفصل بين «الدين»، والفكر الدينى، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، فى حين أن الفكر الدينى هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعى أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر، بل ومن الطبيعى أيضاً أن تختلف من بيئة - واقع اجتماعى تاريخى جغرافى عرقى محدد - إلى بيئة فى إطار بعينه، وأن تتعدد الاجتهادات بنفس القدر من مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة.

كل ذلك أصبح فى حكم الحقائق المسلم بصحتها، والتى كافح رواد النهضة والتنوير طويلاً من أجل إقرارها وتثبيتها فى تربة ثقافتنا. فعل ذلك - كل فى مجال نشاطه المعرفى وتخصصه - الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده ولطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق وقاسم أمين وسلامة موسى والعقاد وأحمد أمين وأمين الخولى وغيرهم كثيرون.

لكن ثمة سؤالاً مؤلماً جارحاً يفرض نفسه ونحن فى زخم الاحتفال بأولئك الرواد أو ببعضهم: كيف استطاع الفكر الدينى المعاصر أن يخفى تلك الحقائق ويحاول أن يهيل عليها تراب النسيان لحساب إطلاقية تقارب حدود القداسة ينسبها إلى نفسه بطريقة غير مباشرة؟

وقبل محاولة الإجابة عن السؤال ..

نشير إلى مظاهر الإطلاقية والقداسة في المحاولات التي تبذل في شكل مؤتمرات وندوات ولقاءات ومؤلفات موضوعها جميعاً ما يطلقون عليه اسم «الأسلمة» في جميع مجالات النشاط الإنساني. وإذا كانت الدعوة إلى أسلمة القوانين بالاحتكام إلى الشريعة الإسلامية أمراً مفهوماً في سياق تاريخنا الثقافي - رغم الخلاف حول مجالات التطبيق وآلياته - فإن الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون دعوة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب. إنها دعوة تؤدى إلى تحكيم الفكر الديني الخاضع لملابسات الزمان والمكان والموقف الاجتماعي في مجالات فكرية، عقلية وإبداعية، لم تتعرض لها النصوص الدينية، وإن حاول الفكر الديني دائماً بطرق تأويلية ملتوية أن يستنطق النصوص الدينية بما يراه في المجالات المشار إليها.

لقد تعرضت النصوص الدينية بالذكر لكثير من الظواهر الطبيعية والإنسانية في سياق تعداد النعم التي وهبها الله للإنسان، وحاول الفكر الديني على امتداد تاريخنا الثقافي والعقلي أن يفسر تلك النصوص. وكان التفسير دائماً يعكس مستوى التطور العلمي والعقلي للعصر والبيئة والشخص. ومن اللافت للانتباه أن أحداً من المفسرين أو المفكرين لم يفرض تفسيره للظواهر الطبيعية والإنسانية على أساس أنه «الإسلام». وإذا كان الصحابي عبد الله بن عباس الذي استحق ألقاب «ترجمان القرآن» و «حبر الأمة» قد فسر «الرعد» بأنه: «ملك يسوق السحاب بمقلاع من فضة» - وهو تفسير ينسب إلى الرسول عليه السلام في بعض كتب الحديث (١٢٩) - فإن المسلمين لم يأخذوا هذا التفسير بوصفه معنى دينياً مقدساً مطلقاً يتحتم ألا يخالفه البحث العلمي. لقد فهم المسلمون أن النصوص الدينية لا تطرح تفسيراً للظواهر الطبيعية والإنسانية، وأن تفسيرها متروك لفاعلية العقل البشري المتطور دائماً لاكتشاف الآفاق الطبيعية والإنسانية. ولقد كان هذا الفهم من أهم أسباب الإنجازات العلمية والتقنية التي حققها العلماء المسلمون الذين لا يكف الفكر الديني المعاصر ذاته عن الإشادة بهم والفخر بما قدموه لأوروبا في بدايات عصر النهضة من بواكير المنهج التجريبي

---

(١٢٩) انظر الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) : جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق : محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٦٩م، الجزء الأول، ص ٣٣٨ - ٣٤٩.

وإرهاصاته. ولو كان أسلافنا قد شغلوا بهاجس الأسلمة الذى يشغل رجال الدين المعاصرين لحدث التصادم الذى حدث فى أوروبا، ولانتفى التفاخر الذى يمتلىء به الخطاب الدينى المعاصر، والقائم على دعوى عدم التعارض بين العقيدة والبحث العلمى العقلى الحر.

وفى مجال الفكر والثقافة والإبداع الأدبى والفنى يحلو للخطاب الدينى أن يتورط باسم «الإسلام» ويدعو إلى جعل القرآن والسنة مرجعاً للحكم والتقييم. وقد نشرت جريدة الأهرام فى عددها الصادر فى ١٩٩٠/١/٢٩ مجملاً للتوصيات الصادرة عن «ندوة الأدب الإسلامى العالمية» التى عقدت بمقر جمعية الشبان المسلمين، وشارك فيها عدد من وجوه القوم المعبرين عن الاتجاه الرسمى للنظام الحاكم فى مجالات الفكر والثقافة والإبداع، والذين لا يمكن أن يتهمهم أحد بالتطرف.

> ومن أهم ما ورد فى تلك التوصيات الدعوة للعمل: «بكل الوسائل على أسلمة الأدب والابتعاد بالأجيال الجديدة عن خطورة الأفكار الشيوعية والماركسية والعلمانية، والتصدى لمبادئها الهدامة فى مقابل إعلاء وتوضيح مكانة الأدب والفكر الإسلامى». وأسلمة الآداب والفنون والفكر والثقافة دعوة لا تقل فى خطورتها عن الدعوة لأسلمة العلوم، إذ تنتهى كلتاهما إلى مد سيطرة رجال الدين على كل مجالات الحياة. إنها تنتهى إلى «محاكم التفتيش» التى تدين بل تجرم كل اجتهاد إنسانى فى كل المجالات المعرفية فتصمه بالانحراف والضلال والإلحاد، لا لشىء إلا لأنه لا يتوافق مع فهم رجال الدين للنصوص الدينية ومع تأويلهم لها. وهكذا تتبدى مغالطة الخطاب الدينى، الذى ينكر النتائج المنطقية لكل دعاواه بإنكار أن «الحاكمية» تعنى تحكيم رجال الدين فى كل شئون الحياة.

ونعود إلى سؤالنا الأساسى: كيف أمكن لإنجازات النهضة والتنوير أن تنزوى فى دائرة ضيقة مفسحة المجال لسيطرة خطاب دينى غاشم يسعى إلى إطفاء كل المصابيح الإنسانية التى جاءت الأديان السماوية لتقوى وهجها، وتمنحها زيتاً جديداً ؟ولاشك أننا نتفق مع التحليلات التى تفسر هذا النكوص برده إلى الطبيعة التلفيقية لمشروعات النهضة، تلك الطبيعة التى تفسر بدورها بهشاشة الطبقة الوسطى حاملة لواء النهضة وتهافت تكوينها وتبعيتها الاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذى أدى بها إلى التبعية السياسية. لكن الذى نود التركيز عليه هنا أن خطاب التنوير ظل يدور مع نقيضه السلفى داخل دائرة السجال الإيديولوجى، ولم يتجاوز ذلك إلى تأسيس أفق معرفى جديد. لذلك لم يكن غريباً أن تكثر حالات الارتداد فيتحول البعض إلى السلفية مع تقدم السن ومع ميلاد تيارات أكثر جذرية، فكرية ثقافية إبداعية.

وفي مجال تاريخية الظاهرة الثقافية الفكرية الإبداعية، وتاريخية الفكر الديني بصفة خاصة، استطاع خطاب التنوير كما سبقت الإشارة أن يرفع غطاء القداسة عن الخطاب الديني القديم والحديث على السواء. واستطاع بذلك أن يضع بذور التعامل مع التراث بكافة جوانبه بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة، والأهم من ذلك بوصفه قائماً على التعدد والصراع بين تياراته واتجاهاته، وكان هذا إنجازاً حقيقياً لا سبيل إلى التراجع عنه، لكنه لم يكن كافياً. وبسبب الطبيعة السجالية الأيديولوجية للعلاقة بين خطاب التنوير والخطاب السلفي لم يستطع التنويريون أن ينقطعوا عن السلفيين بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية ذاتها، وظلت الرؤية اللاتاريخية للنصوص الدينية هي الرؤية المسيطرة عند كلا الفريقين على السواء. ولاشك أن هذا القصور في الإنجاز التنويري ساهم – في إطار عوامل موضوعية اجتماعية اقتصادية – في تمكين الخطاب الديني من استعادة الأرض التي فقدها.

لكن ما هو المقصود بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية؟ من المؤكد أننا لا نعني بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الديني ذاته عن نزول النصوص الدينية منجمة – أي مفرقة – بحسب الظروف والملابسات والوقائع العينية المباشرة، وهو ما يعرف باسم «أسباب النزول»، وذلك رغم أهميتها ودلالتها على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العملي لنصوصها. ومن المؤكد كذلك أننا لا نعني حقائق «النسخ» أي تغيير الأحكام الدينية واستبدال أحكام أخرى بها مع تطور حركة واقع المسلمين الأوائل، وهي حقائق لا تقل من حيث الأهمية والدلالة على واقعية الوحي من «أسباب النزول».

> إن ما نعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص – الله – محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي – الإنسان– بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي – هو نقطة البدء والمعاد. إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلاً إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد. وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها، وهو بالضرورة معنى إنساني تاريخي يحاول الفكر الديني دائماً أن يلبسه لباساً ميتافيزيقياً ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد.

وثمة واقعة شديدة الدلالة والطرافة في الوقت نفسه. ولعل طرافتها لا تطغى على دلالتها

فيما نحن بصدده من كشف تناقضات الفكر الدينى النابعة من لا تاريخيته، أو بالأحرى من نهجه اللاتاريخى. فى أحد اللقاءات الدورية للجمعية الفلسفية المصرية كان الموضوع المطروح للنقاش ورقة مقدمة من حسن حنفى رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بعنوان «الوحى والواقع». ورغم أن تحليل العلاقة بين الوحى والواقع اعتمد فى تلك الورقة على معطيات «أسباب النزول» فى كتاب بالاسم نفسه من تأليف أحد علماء القرن الخامس الهجرى (أبو الحسن على بن أحمد الواحدى النيسابورى) فإن الاستجابات والتعليقات اتسمت بطابع الحدة والعنف الفكرى الذى وصل إلى إدانة المؤلف لأنه يعطى للواقع أولية على الوحى. ووصل الأمر إلى حد استتابة المؤلف عما يمكن أن يكون فى بعض عباراته من إيهام ببشرية الوحى، الأمر الذى لا يتخيل حدوثه فى مجمع كهنوتى ناهيك بجمعية فلسفية.

وكانت المفاجأة الحقة - والطريفة فى الوقت نفسه - التعليق الشامل الذى قدمه أستاذ جليل من أعلام رجال الدين سَفَّه كل ما قيل عن علاقة بين الوحى والواقع. وتساءل فى سخرية لا تخلو من دلالة : عن أى وحى وأى واقع نتحدث ؟ والوحى فى الإسلام هو القرآن والسنة، القرآن هو كلام الله القديم وصفة ذاته القديمة الأزلية، وهو مدون فى اللوح المحفوظ باللغة العربية قبل خلق السموات والأرض، وقبل خلق البشر، وقبل أن يكون هناك أى واقع. وأما الحديث عن أسباب النزول أو النسخ فقد كان كل ذلك معلوماً لله منذ الأزل ثم تركَّب التنزيل على الوقائع فى خطة إلهية محكمة معدة سلفاً. على ذلك فلا أولية للواقع على الوحى، ولا تأثير ولا علاقة ما دام علم الله شاملاً للحاضر والماضى والمستقبل، ومحيطاً بالجزئيات إحاطته بالكليات. بل إن كل ما نقوله الآن من أقوال وما قيل قبل ذلك وما سيقال، معلوم لله مراد له، فكل ما فى الكون من أشياء وأحداث ووقائع وأفكار وعبارات مراد له وجزء من كلماته التى لا تنفد كما ورد فى القرآن.

ولم يكن ثمة رد على ذلك التعليق الشامل سوى القول بأن كل الأقوال لابد أن تكون مشروعة، بل وتتمتع بدرجة واحدة من المشروعية والمصداقية، مادامت جميعها معلومة لله ومرادة له، وليست فى التحليل النهائى سوى جزء من كلمات الله. والأمر كذلك فلابد من التسليم بمشروعية القول بوجود علاقة تفاعل وتأثير - ناهيك بعلاقة جدلية ينفر الجميع من الإقرار بها - بين الوحى والواقع. لكن الأهم من الرد السجالى اكتشاف طبيعة المعنى الذى يفرض على النصوص من خارجها ويتزيا بأزياء الأزلية والأبدية إخفاءً لطبيعته التاريخية بل والإيديولوجية. والمعنى المطروح فى ذلك التعليق - وهو معنى شائع ومستقر فى الفكر الدينى عموماً - يستحضر المعنى السلفى لقدم كلام الله (القرآن)، وهو المعنى الذى كانت تتبناه

وتدافع عنه إحدى الفرق الكلامية الدينية، وهو جزء من بنية فكرية تطرح رؤية للعالم والطبيعة والإنسان تضعهم جميعاً فى علاقة مقارنة مباشرة مع الله، ومن الطبيعى أن تؤدى المقارنة إلى تهميش النسبى والجزئى والحادث لحساب المطلق والكلى والقديم. ولم تكن تلك الرؤية فى حقيقتها سوى تجذير – وتبرير دينى – لوضع اجتماعى يحتل فيه الحاكم والطبقة مكان المطلق والكلى والقديم، فى حين يحتل المحكومون مكان النسبى والجزئى والحادث. وحين يتبنى الفكر الدينى المعاصر تلك الرؤية، وما يرتبط بها من معنى قدم القرآن وأزلية الوحى، فإنه إنما يحقق أهدافاً شبيهة أو قريبة. وهو علاوة على ذلك يضفى على رؤيته تلك قداسة يستمدها من امتدادها التراثى وعبق التاريخ موهماً أنها الإسلام ذاته.

لكن ذلك المعنى لم يكن فى تاريخنا الثقافى هو المعنى الوحيد، ولم تكن رؤية العالم التى تعتمد عليها هى الرؤية الوحيدة كذلك، على خلاف ما يحاول الفكر الدينى أن يؤكد. كان المعنى النقيض الذى ساد بعض الوقت ثم تم تهميشه بعد ذلك هو أن القرآن حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر وتحقيقاً لمصلحتهم. ومن السهل أن ندرك أن هذا المعنى النقيض كان جزءاً من بنية فكرية أخرى تطرح رؤية للعالم والطبيعة والإنسان تتسم بالحيوية والديناميكية، رؤية لا تلغى من أفقها المطلق والكامل والقديم، ولكنها فى نفس الوقت لا تتجاهل القوانين المستقلة لحركة النسبى والجزئى والحادث. وغنى عن القول أن تلك الرؤية النقيضة هى التى أبدعت وأنجزت فى مجال المعرفة العلمية تلك الإنجازات التى أفادت منها أوروبا، والتى يفخر بها الخطاب الدينى ذاته رغم أنه يتنكر لأصولها الفكرية، ويعادى رؤية العالم التى حققتها.

وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحى يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الدينى، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحى هو الذى يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الدينى – بالفهم والتأويل – من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية فى حركتها التاريخية. لكن ليس معنى ذلك أننا يجب أن نتبنى ذلك المعنى لنواجه المعنى النقيض التثبيتى الذى يتبناه الفكر الدينى. إن القول بحدوث القرآن يظل ذا أهمية تاريخية من حيث المعنى والدلالة، وهو من هذه الزاوية ليس كافياً لتأسيس الوعى العلمى التاريخى بالنصوص الدينية. وتبنى ذلك المعنى التاريخى وحده يضعنا فى خندق واحد مع الفكر الدينى، الخندق الذى نخوض منه معارك الحاضر استناداً إلى خبرة التراث، دون إبداع وسائلنا الخاصة لكسبها.

إن الاستخدام النفعى الذرائعى للتراث كان نهج مفكرى التنوير، وهو الذى عاقهم عن

تحقيق انقطاع جذرى عن النقيض السلفى، ومكّن السلفية من الانقضاض على ما حققته التنويرية من إنجازات جزئية. وليس معنى ذلك أننا ندعو إلى الانقطاع الكامل عن منجزات التراث فى اتجاهاته ذات الطابع التقدمى فى سياقها التاريخى، وإنما الذى ندعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى فى دلالته التاريخية الجزئية، وضرورة اكتشاف «المغزى» الذى يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعى العلمى التاريخى.

(١)

إن النصوص الدينية ليست فى التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمى إلى بنية ثقافية محددة، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التى تعد اللغة نظامها الدلالى المركزى. وليس معنى ذلك أن النصوص تمثل قابلاً سلبياً فى تعبيره عن البنية الثقافية من خلال النظام اللغوى، فللنصوص فعاليتها الخاصة الناشئة عن خصوصية بنائها اللغوى ذاته. إن تفرقة عالم اللغة «دى سوسير» بين «اللغة» و «الكلام» يمكن أن تفيدنا هنا فى توضيح الفارق بين البناء اللغوى للنصوص – خاصة النصوص الممتازة – وبين النظام اللغوى الثقافى الذى ينتجها. «اللغة» هى النظام الدلالى للجماعة فى كليته وشموله وتعدد مستوياته الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية، هى المخزون الذى يلجأ إليه الأفراد فى صياغة «الكلام». وإذن فالكلام يمثل من حيث علاقته باللغة الجزئى والعينى ، يمثل نظاماً جزئياً – أو شفرة خاصة – داخل النظام الكلى المخزون فى ذاكرة الجماعة.(١٣٠) وإذا كان الكلام رغم جزئيته وخصوصيته هو الكاشف عن بنية النظام اللغوى الكلى فمعنى ذلك أن العلاقة بين الكلام واللغة علاقة جدلية، وأن الفصل بينهما من قبيل التبسيط الذى لا غنى عنه للتحليل العلمى.

ويمكن لنا الآن أن نستخدم تلك التفرقة لتحديد طبيعة العلاقة بين النصوص وبين النظام اللغوى الذى تنتج من خلاله.

> إن النصوص لا تنفك عن النظام اللغوى العام للثقافة التى تنتمى إليها، لكنها من ناحية أخرى تبدع شفرتها الخاصة التى تعيد بناء عناصر النظام الدلالى الأصلى من جديد. وتقاس أصالة النصوص وتتحدد درجة

(١٣٠) De Saussare, Ferdinand, Course in General Linguistics, Trans. by Wode Baskin, Mc Craw - Hill Book Company, New York, London, 1966, pp. 9-13.

إبداعيتها بما تحدثه من تطور فى النظام اللغوى وما تحققه نتيجة لذلك من تطور فى الثقافة والواقع معاً. وعلى ذلك يمكن القول إن النصوص ترتبط بواقعها اللغوى الثقافى، فتتشكل به من جهة، وتبدع شفرتها الخاصة التى تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة من جهة أخرى. وهناك منطقة تماس بين الجهتين هى التى تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية فى مرحلة إنتاج النصوص، أى تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها، وهي المنطقة المترعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ. وخارج منطقة التماس تلك تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدد مع تغيير آفاق القراءة المرتهن بتطور الواقع اللغوى والثقافى.

وهنا يطرأ سؤال لابد من التعرض له إذا كان الحديث عن النصوص الدينية بصفة خاصة. وهو سؤال يطرح إشكالية الفارق بين النصوص الدينية وغيرها من النصوص اللغوية التى تخضع بسهولة لمنهج التحليل طبقاً لنموذج تفرقة «دى سوسير» بين اللغة والكلام. والعائق أمام إخضاع النصوص الدينية للمنهج المشار إليه هو توهم إخضاع الكلام الإلهى - الذى لابد أن يكون مخالفاً الكلام الإنسانى - لمناهج التحليل العقلية الإنسانية. و«التوهم» هنا مبنى على افتراض أن العلاقة بين الإلهى والإنسانى تقوم على الانفصال، بل على التعارض والتضاد، وهو توهم أسسه التصور الأشعرى للعالم والذى ناقشنا امتداده فى حياتنا المعاصرة قبل ذلك. ولعل إشكالية العلاقة بين الإلهى والإنسانى يمكن أن تنجلى ويتبدد عنها التوهم المشار إليه إذا ناقشناها فى مجال آخر غير مجال النصوص الدينية. والمجال الذى نختاره للكشف عن التوهم وبيان أسبابه ونتائجه هو مجال «العقائد المسيحية» المرتبطة بحقيقة السيد المسيح عليه السلام. وغنى عن القول أننا هنا لا نناقش المسألة من منظور لاهوتى يدخلنا طرفاً فى قضية عقيدية خلافية بقدر ما نتعامل معها بوصفها نموذجاً كاشفاً لتناقض الفكر الدينى الإسلامى، وذلك حين يتبنى المنظور المسيحى العام لطبيعة السيد المسيح فى فهمه لطبيعة القرآن رغم أنه يرفضه فى مجاله الأصلى.

يقف الفكر الدينى الإسلامى من مسألة طبيعة السيد المسيح موقفاً نافياً لأى طبيعة أخرى سوى الطبيعة الإنسانية النقية الخالصة. وليس هذا موقفاً خارجياً مفروضاً على النصوص الدينية الإسلامية، بل هو موقف يستند إلى الدلالات المباشرة للنصوص، الدلالات التى تؤكد عبودية المسيح لله، وتؤكد أن الطبيعة الخاصة لمولده من أم دون أب لا تعنى شيئاً

يغير من طبيعته البشرية، فشأن عيسى في ذلك كشأن آدم: «خلقه من تراب» (سورة آل عمران/ آية: ٥٩). والمقارنة بين القرآن وبين السيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه.

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: «رسول الله وكلمته» (النساء / ١٧١). وقد كانت البشارة لمريم: «إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم» (آل عمران/ ٣). وإذا كان القرآن قولاً ألقى إلى محمد عليه السلام، فإن عيسى بالمثل كلمة الله «ألقاها إلى مريم وروح منه» (النساء/ ١٧١)، أي أن محمداً = مريم. والوسيط في الحالتين واحد وهو الملك جبريل الذي تمثل لمريم «بشراً سوياً» (مريم / ١٧) وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابي. وفي الحالتين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين: تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصاً لغوياً في لغة بشرية هي اللغة العربية. وفي كلتا الحالتين صار الإلهي بشرياً، أو تأنسن الإلهي. واللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويتمثل اللحم والدم – مريم – الوسيط الذي تحقق التحول فيه وبه في المسيحية.

وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي «توهم» طبيعة مزدوجة للسيد المسيح، ويصر على طبيعته البشرية، فإن الاصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني وللنصوص الدينية بشكل عام يعد وقوعاً في «التوهم» نفسه. وينتج التوهم في الحالتين عن إهدار الحقائق التاريخية الموضوعية الملابسة للظاهرة، والتمسك بأصلها الميتافيزيقي والإصرار على أنه وحده المفسر لها والمحدد لطبيعتها. ويعد «التوهم» من ثم حالة فكرية ثقافية تعكس موقفاً إيديولوجياً في واقع تاريخي محدد. وإذا كان هذا التوهم قد أدى إلى عبادة ابن الإنسان في العقائد المسيحية، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلهية كما سبقت الإشارة. وفي الحالتين يتم نفي الإنسان وتغريبه عن واقعه لا لحساب الإلهي والمطلق كما يبدو على السطح، بل لحساب الطبقة التي يتم إحلالها محل المطلق والإلهي.

ولأن الواقع ليس كلاً متجانساً موحداً، فإن القوى النقيضة تطرح البديل الفكري الديني متمثلاً في حالة الإسلام في قول المعتزلة بحدوث القرآن وبأنه مخلوق لا أزلي، ومتمثلاً في حالة المسيحية في القائلين بالطبيعة البشرية الإنسانية للمسيح. وإذا كانت التيارات الفكرية الدينية

التبريرية هى التى سادت وهيمنت فى تاريخ كل من المسيحية والإسلام، فليس معنى ذلك أن أطروحاتها صحيحة لا تقبل النقاش والرد، فسيطرة تيار فكرى وسيادته ليس إلا محصلة لصراع قوى اجتماعية/ سياسية فى واقع تاريخى محدد.

ولعلنا الآن أصبحنا فى موقف يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى فى الثقافة، وأن أصلها الإلهى لا يعنى أنها فى درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة.

إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادى - مقصد الوحى وغايته - وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجى ذاته، وتنتفى عن النصوص الدينية صفات «الرسالة» و«البلاغ» و «الهداية» و «النور».. إلخ. وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبنى لا يقوم على أساس نفعى إيديولوجى يواجه الفكر الدينى السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعى يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها. وفى مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالى التراثى وما يطرحه من حدوث النص وخلقه ليس استناداً تأسيسياً، بمعنى أن الموقف الاعتزالى رغم أهميته التاريخية يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس - وحده - وعياً العلمى بطبيعة النصوص الدينية. الموقف الاعتزالى شاهد تاريخى دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمى علمى، والمغزى لا الشاهد التاريخى هو الذى يهمنا لتأسيس الوعى بطبيعة النصوص الدينية.

وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة فى فترة تاريخية محددة، هى فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوى الثقافى الذى تعد جزءاً منه. من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافى مرجع التفسير والتأويل، وتدخل فى مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن، وهى علوم نقلية تتضمن كثيراً من الحقائق المرتبطة بالنصوص، بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق النقدية. ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص علوم «المكى والمدنى» و «الناسخ والمنسوخ».

وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الدينى عند مرحلة تشكل

النصوص، ذلك أن اللغة – الإطار المرجعي للتفسير والتأويل – ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. وإذا كانت النصوص – كما سبقت الإشارة – تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل «الكلام» في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز. وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن.

تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً (بكسر اللام) له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح. وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني – الحديث النبوي – تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم – إذا فهمت فهماً حرفياً – في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم «عالم الملكوت والجبروت». ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص – تنزيلها – كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة. ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري.

إن صورة الملك والملكة بكل ما يساندها من صور جزئية تعكس دلالياً واقعاً مثالياً تاريخياً محدداً، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة – التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع – يعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ. وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفياً للصورة الأسطورية، وتأسيساً لمفاهيم عقلية تحقيقاً لواقع إنساني أفضل. من هنا نفهم أن المعارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات طابع نخبوي، بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية. وليس غريباً والحال كذلك أن يتمسك الأشاعرة بصورة الملك المتسلط الذي يعذب ولا يبالي، والذي: «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» (الأنبياء/ ٢٣)، في حين يتمسك المعتزلة بنفي الظلم عن الأفعال الإلهية تثبيتاً لمبدأ «العدل» في الواقع والمجتمع.

والنص ذاته يطرح علينا بطريقة غير مباشرة مؤشرات القراءة المجازية لكثير من

عباراته. ولن نستشهد هنا بما استشهد به المعتزلة من مثل قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» (الشورى/ ١١)، حتى لا ندخل فى إشكالية أخرى عن طبيعة النص وآلياته فى إنتاج الدلالة، وهى إشكالية «المحكم والمتشابه»، وهى إشكالية ناقشناها فى دراسات سابقة.(١٣١) المؤشر الذى نستشهد به هنا من النص هو اعتراضه على قراءة اليهود – أو بالأحرى فهمهم – للآيات التى تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضاً حسناً. (المائدة / ١٢، الحديد/ ١٨، التغابن / ١٧، البقرة / ٢٤٥، الحديد/ ١١، المزمل / ٢٠). طرح اليهود للآيات فهماً حرفياً جعلهم يقولون: «إن الله فقير ونحن أغنياء» (آل عمران/ ١٨١)، وحين نزل تحريم الربا – عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك – قالوا: «عجيب أمر رب محمد، كيف يمنعنا أخذ الربا ويعطينا إياه» (١٣٢). اعتراض النص على فهم اليهود الحرفى لتلك الآيات يمثل لنا مؤشراً دالاً على ضرورة القراءة المجازية.

وهكذا قرأ المسلمون كل ما ورد فى القرآن عن بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم لله فى مقابل الجنة، وكذلك فهموا كل ما ورد من وصف للعلاقة بين الله والمؤمنين بأنها علاقة «تجارة». إن مفردات «التجارة» و«القرض» و«البيع والشراء» ومثيلاتها مفردات لغوية تنتمى إلى مجال دلالى محدد، وكثرة ورودها فى النص القرآنى تكشف عن انعكاس الواقع الثقافى دلالياً فى النص، ولكن ورودها المجازى لا الحقيقى كاشف عن أن الانعكاس ليس آلياً مراوياً، إذ للنص آلياته اللغوية الخاصة التى يعد المجاز من أهمها.

والخطاب الدينى المعاصر لا يعارض التأويل المجازى للنماذج السالفة من النص القرآنى، بل يؤكد هذا التأويل ملحاً على طابعه البلاغى. ولأنه خطاب لا ينطلق من فهم علمى للنصوص يناقض نفسه حين يرفض تأويل صورة الملك والملكة وكل ما يساندها من صور جزئية – كالعرش والكرسى – تأويلاً مجازياً، ويتمسك بدلالاتها الحرفية تمسكاً يكشف عن الطابع الإيديولوجى له. وينكشف الطابع الإيديولوجى للخطاب الدينى فى تعامله مع النصوص الدينية، حين يلجأ فى بعض الأحوال للوثب على المعنى الحرفى التاريخى ملبساً إياه معنى جديداً يخدم أهدافه وتوجهاته.

---

(١٣١) انظر : الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٢ م، ص ١٨٠ –١٨٩. وانظر أيضاً: مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م الباب الثانى، الفصل الثالث.

(١٣٢) النيسابورى (أبو الحسن على بن أحمد الواحدى): أسباب النزول، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ط٢، ص٧٦.

والأمثلة كثيرة نكتفي منها هنا بمثال واحد مؤجلين الأمثلة الأخرى لأهميتها ومحوريتها، والمثال هو تأويل عبارة «لهو الحديث» في قوله تعالى: «ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هُزُواً أولئك لهم عذاب مهين. وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقراً فبشره بعذاب أليم» (لقمان/ ٦-٧). إذ يلجأ الخطاب الدينى إلى انتزاع العبارة من سياقها اللغوى أولاً، ومن سياق نزولها ثانياً - سبب النزول - ليفسر «لهو الحديث» بأنه «الغناء» (١٣٣). والأخطر من ذلك أن يستنتج من ذلك أن الإسلام يحرم فن الغناء، ولا يقتصر التحريم على الغناء الذى يعمد به صاحبه إلى الإضلال عن ذكر الله بحسب السياق اللغوى الذى يجعل الإضلال هدفاً وغاية باستخدام لام التعليل أو لام العاقبة، بل يجعل الخطابُ الدينى التحريم لكل أنواع الغناء بصرف النظر عن الغاية والهدف. والخطاب الدينى المعتدل حين يَرُدّ على المتشددين لا يستثنى من التحريم إلا الأغانى الدينية والأغانى التى تحض على الكفاح والعمل ومناهضة الاستعمار والصهيونية كما نرى فى كتابات الشيخ محمد الغزالى(١٣٤). لكن العودة إلى سياق سبب النزول تنفى نفياً تاماً أن «لهو الحديث» هو الغناء، وتكشف عن الطبيعة الإيديولوجية لهذا التأويل الذى يعادى الفنون والآداب.

إن عدم التفرقة بين ما هو تاريخى وما هو دائم مستمر فى دلالة النصوص الدينية يؤدى إلى الوقوع فى كثير من العثرات والمتاهات. وإذا كان الأمر- أمر التفرقة بين الخاص والعام- فى دلالة النصوص عموماً أمراً هاماً، فإن الشأن فى دلالة النصوص الدينية خطير لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للجماعة الدينية. ولسنا بحاجة هنا للتفرقة بين مفهوم هذه الدراسة للعام والخاص، وبين المفهوم المطروح عند علماء أصول الفقه وفى علوم القرآن، فالعموم والخصوص فى التراث الدينى يتعلقان بالنصوص الخاصة بالأحكام التشريعية من ناحية، ويناقشان فى إطار الجملة والعبارة والآية أو الآيات المتحدة الموضوع من ناحية أخرى.

> والذى نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانبا الدلالة فى النصوص، فالخاص هو ذلك الجانب الدلالى المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافى التاريخى لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحى المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة. إنه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية

---

(١٣٣) المرجع السابق، ص ١٩٧ - ١٩٨.

(١٣٤) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، ط ٦، ص١٤، ص ٧١ وما بعدها.

وبين الدلالة العامة الكلية. والحديث عن جانبين هو من قبيل التبسيط والفصل المنهجي لأغراض الدرس والتحليل، وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحول بالتأويل المجازي إلى الكلي والعام.

لكن بعض الدلالات الجزئية - خاصة في مجال الأحكام والتشريع - يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية. ومعنى ذلك أننا بإزاء ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها. وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج لدراسة خاصة لابد لها من الاشتباك مع أطروحات الخطاب الديني القديم والحديث على السواء.

(٢)

كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعاً قبلياً عبودياً تجارياً، وكانت تجارة العبيد جزءاً جوهرياً من بنائه الاقتصادي، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكاماً وتشريعات. ففي أحكام الزواج مثلاً أحل النص «ملك اليمين» للمعاشرة إلى جانب الزوجات الأربع. وفي أحكام الزنا وحده جعل عذاب الجارية - في عدد الجلدات - نصف ما على الحرة. وجعل من كفارات بعض الذنوب «عتق رقبة». وقد يمكن القول بأن الإسلام وإن لم يلغ الرق والعبودية إلغاء مباشراً، فإنه قد ضيق الطريق إليها ووسع في نفس الوقت طرق القضاء عليها. هذا إلى جانب الوصايا الكثيرة بحسن المعاملة والأخوة بين الأحرار والعبيد، حتى أنه جعل الزواج من العبد المسلم أو الأمة المسلمة خيراً من الزواج من الحر الكافر أو الحرة المشركة. لكن من المؤكد أن هذه الاحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاها حين سقطت العبودية نظاماً اجتماعياً اقتصادياً في جب الماضي التاريخي. وليس من الممكن والحال كذلك التمسك بأيٍّ من الدلالات السابقة، بل وليس من المجدي أيضاً التمسك بمغزى الموقف الإسلامي - كما يتضح من النصوص - من قضية العبودية، إلا على سبيل الاستشهاد التاريخي لا غير. لذلك من الغريب أن نجد في برامج التعليم الديني في

المدارس المدنية إشارات إلى «ملك اليمين» بوصفها إحدى الحالات التي تحلل معاشرة الرجل للمرأة.(١٣٥)

ومن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية، مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي الخطاب الديني المعاصر نجد المتشددين يتمسكون بحرفية «أخذ الجزية» و «الخضوع»، بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ «المساواة» والإلحاح على المشاركة في الوطن أو التساوي من حيث «المواطنة». ومن المؤكد أن الاستناد إلى دلالة النص الحرفية يقوي موقف المتشددين في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلاً أو تأويلاً لتلك النصوص. لقد أدرك المسلمون أن ما ورد في النصوص عن ضرورة قتل المشركين الذين لا ينطبق عليهم مصطلح «أهل الكتاب» ورد على سبيل التهديد والوعيد، لذلك لم تحدث عمليات قتل جماعية لأولئك الذين لم يدخلوا الإسلام ولم يكونوا من أهل الكتاب. ولقد اجتهد فقهاء المسلمين واعتبروا أهل فارس من المجوس عبدة النار، وكذلك المانوية والزرادشتية، بل والهندوس، مثل أهل الكتاب على سبيل القياس، وقبلوا منهم الجزية. وكان الدافع وراء الاجتهاد مصلحة الأمة التي كانت ستصاب بالضرر دون شك لو تم ارتكاب مذابح جماعية للقوى المنتجة في المجتمعات المفتوحة. كانت المصلحة بحسب واقعهم الاجتماعي/ التاريخي وبحسب رؤية الفقيه لهذا الواقع هي أخذ الجزية. والآن وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية.

وإذا كنا على المستوى الوطني والقومي نحارب العنصرية الصهيونية التي تصنف الناس حسب عقائدهم، ونرفض قيام الكيان الصهيوني على أساس العقيدة، ونطالب بدولة واحدة لكل الأديان، فما بالنا على مستوى الخطاب الديني نكرس ما نرفضه في الخطاب السياسي. إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضرراً بالغاً، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع إلى الوراء، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية.

ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص

---

(١٣٥) انظر: التربية الدينية للصف الثاني الثانوي، وزارة التربية والتعليم القاهرة، ص ١٠٠، نقلا عن: حامد عمار: حول الكتب المدرسية، جريدة «الأهالي» المصرية، ١٩٨٩/٢/١.

الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين. وقد حاولت بعض التفسيرات الحديثة والعصرية تأويل الجن والشياطين على أساس من معطيات علم النفس الفرويدي بصفة خاصة بأنها بعض القوى النفسية، لكن هذه التأويلات لم تنطلق من أية أسس معرفية عن طبيعة النصوص، بقدر ما كانت تهدف إلى غايات نفعية لنفي التعارض بين الدين والعلم [١٣٦]. إنها محاولة تلفيقية لا تزال مستمرة في الخطاب الديني وإن اتخذت صيغاً أخرى مثل «أسلمة العلوم»، والفارق بين هذه الصيغة الأخيرة وبين سابقتها يتمثل في أن الأخيرة تجعل الإسلام نقطة ارتكازها للتوفيق، في حين كانت الأولى تجعل العلم نقطة الارتكاز.

السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حول النص الشياطين إلى قوى معوقة، وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الإنسان: «واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه، وما هم بضارّين به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون» (البقرة/ ١٠٢).

ومما له دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً. وموقف النص منه هو موقف التجريم كما هو واضح من سياق النص السابق. ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه. وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات.

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة «الحسد» وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقى والتعاويذ، ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة... إلخ. وليس ورود كلمة «الحسد» في النص الديني دليلاً على وجودها *الفعلي الحقيقي*، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوماً ذهنياً. وعلى عكس التصنيف التراتبي الفلسفي التراثي القديم لمراتب الوجود: العيني فالذهني فاللفظي ثم الكتابي يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى

---

(١٣٦) انظر: محمد عبده ورشيد رضا: تفسير المنار، المجلد الأول، ص ٢٢٣ - ٢٢٤، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية[137]. لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، وفي اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة «العنقاء» ليس لها مدلول عيني واقعي. والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول، ويقعون في التسوية التراثية القديمة بين مستويات الوجود العيني والذهني واللغوي.

ومما له دلالته أن السورة التي تتحدث عن السحر والحسد حديثاً تفصيلياً سورة مكية هي سورة الفلق، حيث تتضمن إشارة إلى «النفاثات في العقد» وإلى شر الحسد والحاسد. فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استخدمت في القرآن استخداماً مجازياً، فقد وردت في سورة البقرة/ ١٠٩ «ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق، فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير». وترد في سياق مشابه والدلالة المجازية نفسها في سورة النساء/ ٥٤، وكذلك في سورة الفتح/ ١٥. تلك كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

إن التحويل الدلالي الذي أحدثه النص في استخدام كلمة «حسد» له مغزاه دون شك في الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة «الأسطورة» إلى بوابات «العقل». وكل تأويل للنصوص الدينية في اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلاً من داخل النص لا مفروضاً عليه من خارج. أما تثبيت المعنى الديني عند مرحلة أراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة، فهو التأويل المفروض من خارج، بل هو في الحقيقة «التلوين» الإيديولوجي النفعي البراجماتي، وهو في رأينا التأويل المستكره.

ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة «الربا» - وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية - للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه. ودون الدخول في محاورات فقهية عن علة التحريم ومناطه نقول إن استدعاء كلمة «الربا» للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم «الأرباح» أو «الفوائد» إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام.

---

(١٣٧) دي سوسير: مرجع سبق ذكره في رقم (١٣٠)، ص ٦٥ - ٦٧.

وعلينا أن نلاحظ أن الأمرين - ارتداء الجلباب واستدعاء كلمة الربا - يتمّان باسم الصحوة الإسلامية. إنه محاولة لإلباس الجديد والعصرى ثياب القديم، فتستدعى كلمة «الشورى» - مثلاً آخر - بديلاً للديمقراطية، رغم اختلاف بنية الواقع وتطور آليات الفعل السياسي.

> والأمثلة كثيرة على إصرار الخطاب الدينى على استخدام اللغة القديمة وإحيائها طرداً للغة الحية المعبرة عن الواقع، وذلك لتغييب الواقع لحساب الحياة في الماضي.

لقد شاع استخدام عبارات مثل «الاستكبار العالمى»، و «المستضعفون في الأرض» للدلالة على علاقة الدول الكبرى بالدول الصغرى، وهى عبارات ترد العلاقة المعقدة إلى تصنيفات أخلاقية، لتغيب حقيقة الصراع وتتميع حدوده.

استخدام كلمة «الربا» للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهى موضوعى مجرد، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الدينى لإعادة صياغة الحاضر فى قوالب الماضى. وإذا كان النص الدينى كما لاحظنا فى مناقشة السحر والحسد يسعى لنقل الواقع التاريخى الذى أنتجه إلى مرحلة أكثر تطوراً من خلال آلياته اللغوية الخاصة، فإن الخطاب الدينى فى سعيه لإحياء اللغة القديمة - لغة النص - التى تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته، وإن بدا على السطح أنه يحاول التوافق معه.

إن الخطاب الدينى فى مناقشته للنظم البنكية الحديثة يلجأ دائماً لآلية القياس الفقهى، الذى يؤدى فى الواقع إلى كلٍ من «التحريم» أو «التحليل». ويتوقف الحكم على طبيعة «العلة» التى يكشف عنها الاجتهاد لتحريم الربا. لذلك لم يكن غريباً - والاجتهاد ليس إلا صياغة لموقف الفقيه من الواقع ومشكلاته - أن يقف أنصار شركات توظيف الأموال المعادين لتدخل الحكومة فى شئونها إلى جانب «التحريم»، وأن يقف المفتى ومعه قليلون إلى جانب «التحليل». والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحاً للمودعين وتجنى فوائد من المقترضين، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذى حرمه القرآن وشدد فى النكير على آخذيه. وعلينا أن نلاحظ أن القرآن لم يتعرض بالنكير - أو حتى باللوم - للمحتاجين المضطرين.

لكن السؤال الجوهرى فى قضية النظام الاقتصادى الرأسمالى وما يرتبط به من نظم بنكية تقوم على الأرباح والفوائد لم يطرح من جانب الخطاب الدينى. وتفسير غياب السؤال -

أو بالأحرى تغييبه – ليس عسيراً، ما دام الخطاب الدينى يتبنى باسم الإسلام مفاهيم الاقتصاد الرأسمالى بكل آلياته من حرية الملكية وإطلاق المجال لآليات السوق فى العرض والطلب، ولكنها مفاهيم لم يعد لها مثل هذا الحضور الحاد الفليظ فى المجتمعات الرأسمالية المعاصرة. مرة أخرى، إنه تناقض الخطاب مع ذاته نتيجة لتناقضه مع النص الذى يوهمنا أنه ينطلق من معطياته.

(٣)

والانطلاق من معطيات النص الحرفية والتمسك بالدلالات التى تجاوزتها الثقافة وتخطتها حركة الواقع، يكشف عن بعده الأيديولوجى بشكل واضح فى إصرار الخطاب الدينى على جعل العلاقة بين الله والإنسان محصورة فى بُعد «العبودية». والعبودية تستدعى مقولة «الحاكمية» التى تتأسس عليها وجودياً ومعرفياً كما سبق أن قررنا فى الفصل الأول من هذه الدراسة، حيث ناقشنا المغزى الأيديولوجى السياسى لها، كما تعرضنا لنتائجها المتمثلة فى تكبيل الإنسان بكل أنماط القيود التى تجعله قابلاً، لأى نظام اجتماعى/ سياسى يستنزف قواه ويقضى على إنسانيته (١٣٨).

> وسنلاحظ هنا أن الخطاب الدينى فى تأسيسه للحاكمية على «العبودية» يلجأ لآليتين تأويليتين متناقضتين، إذ يلجأ إلى آلية الاحتماء بالمعنى الحرفى التاريخى عن عبودية الإنسان لله، ويلجأ فى تأسيس مفهوم «الحاكمية» إلى آلية التوسيع الدلالى لكل ما ورد فى القرآن من حديث عن «الحكم» أو «التحكيم». وفى كلتا الآليتين يتم تغييب دلالات النصوص بالوثب على بُعدها التاريخى، والوثب على الثقافة والواقع المعاصرين للارتداد بهما إلى عصر إنتاج النصوص الدينية.

والعبودية على خلاف المفاهيم والمفردات اللغوية التى ناقشناها من قبل مفهوم لا يزال له وجود فى الثقافة، ولا يزال الدال اللغوى الذى يشير إليه مستعملاً فى اللغة رغم أن النظام الاجتماعى/ الاقتصادى الدال عليه فى أصل الاستخدام اللغوى وحقيقته لم يعد له وجود. وإذا كانت مفردات السحر والحسد والربا أصبحت مجرد دوال تاريخية من حيث دلالتها على

---

(١٣٨) انظر : الفصل الأول من هذا الكتاب، ص ٩٦ – ١٠٩.

الأنساق التي كانت تشير إليها في الماضي، فإن استخدامها المعاصر- خاصة السحر والحسد - لا يكاد يستدعي دلالتها التاريخية.

وبعبارة أخرى يمكن القول مع عبد القاهر الجرجاني إن النقل الدلالي الذي حدث في هذه المفردات هو من قبيل النقل الدلالي اللازم، أي النقل غير المجازي. إنه فيما يقرر عبد القاهر مثل نقل الأسماء والصفات لتدل على الأشخاص، فتتحول من الإسمية أو الوصفية بالمعنى اللغوي لتشير - مجرد إشارة - إلى شخص بذاته وتصبح اسم «علم». وهو نقل لازم بمعنى أنه تحول دلالي غير مؤقت بعكس التحول الدلالي المجازي الذي هو نقل غير لازم، لأنه نقل لا يزال يلاحظ فيه علاقة ما بين الحقيقة والمجاز (١٣٩). إننا إذا سمينا شخصاً باسم ما من الأسماء أو الصفات سرعان ما ننسى الدلالة الأصلية، فتختفي العلاقة بين الدلالة الجديدة- العَلَمِيَّة - وبين أصلها اللغوي. وبلغة أقرب إلى المعاصرة نقول إن مفردات السحر والحسد في اختفاء دلالاتها الأصلية في الاستخدام المعاصر هي من قبيل المجازات الميتة، التي انتقلت دلالتها من مجال إلى مجال.

وليست لفظة «العبودية» في الاستخدام المعاصر من قبيل المجازات الميتة، فأشكال امتلاك الإنسان للإنسان وسيطرته عليه واستغلاله له لا تزال قائمة بأشكال متعددة في المجتمعات المعاصرة. ولعله ليس من قبيل المبالغة أن نعتبر «التفرقة العنصرية» بكل ألوانها وأشكالها، سواء مارسها البيض ضد السود في أفريقيا وأمريكا، أو مارسها الصهاينة المحتلون ضد العرب من أبناء الأرض، شكلاً حديثاً من أشكال الاستعباد. وتتعدد العبودية وتختلف مستوياتها، لكنها لا تعني الامتلاك الكامل للروح والجسد كما كان الحال في النظام الاجتماعي/ الاقتصادي المسمى «العبودية».

هكذا يتحدد الفارق الدلالي بين استخدام كلمة «العبودية» في لغتنا المعاصرة وبين كلمات السحر والحسد في أن الأولى تستخدم استخداماً حياً، وهو المجاز الذي تظل فيه العلاقة بين الدلالة الأصلية وبين الدلالة الفرعية ملحوظة. وحين يحصر الخطاب الديني العلاقة بين الله والإنسان في بعد «العبودية» وحده، فإنه لا يستحضر المعنى المجازي للعبودية، بل يصر على تأكيد الدلالة الحرفية. وهي الدلالة التي تتأكد بطريقة حاسمة حين توضع في سياق التأويل الحرفي لصورة الإله الملك صاحب العرش والكرسي والصولجان والجنود التي لا حصر لها.

---

(١٣٩) انظر: أسرار البلاغة. شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط١، ١٩٧٢م، الجزء الأول، ص ١٢٣ - ١٢٨.

ويغفل الخطاب الديني بعداً آخر في النص الديني لعلاقة الله بالإنسان- خاصة الإنسان المؤمن - هي علاقة «الحب» التي تنبه لها الخطاب الصوفي وألح عليها. ولسنا نريد هنا أن نساجل الخطاب الديني بقدر ما نسعى إلى بلورة وعي بأنماط الدلالة في النصوص الدينية. وإذا كنا قد ناقشنا فيما سبق مغزى الموقف الإسلامي من قضية العبودية رغم أنها كانت نظاماً اجتماعياً/اقتصادياً مستقراً، فإن النتائج التي استلهمناها هناك يمكن أن تتأصل من واقع التحليل الدلالي للنصوص التي يستند إليها الخطاب الديني لترسيخ مفهوم العبودية وتأكيده.

وهناك مجموعة من الملاحظات دالة في طبيعة الاستخدام القرآني لكلمة «عبد» : الملاحظة الأولى أن الكلمة لم تستخدم بمعنى العبد المملوك غير الحر بالمعنى التاريخي إلا ثلاث مرات فقط، مرة بطريقة مباشرة : «الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» (البقرة/ ١٧٨)، ومرة بطريقة ضمنية: «ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم» (البقرة/ ٢٢١)، والمرة الثالثة وردت الكلمة محددة دلالياً بالوصف : «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» (النحل/ ٧٥). الملاحظة الثانية أن صيغة الجمع «عبيد» وهي الصيغة التي تستخدم عادة في الدلالة الحرفية استخدمت في القرآن خمس مرات فقط، كلها في سياق نفي الظلم - ظلم العبيد - عن الله تعالى (انظر: آل عمران/ ١٨٢، الأنفال / ٥١، الحج/ ١٠ فصلت/ ٤٦، ق/ ٢٩). الملاحظة الثالثة أن صيغة الجمع «عباد» هي الصيغة الأكثر دوراناً في النص القرآني وهي لا تشير إلى العبودية بالمعنى الحرفي إلا في آية واحدة هي: «وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم» (النور/ ٣٢). الملاحظة الرابعة أن الدلالة الأكثر دوراناً في القرآن لكلمة عبد هي الإنسان : «إن في ذلك لآية لكل عبد منيب» (سبأ/٩) «تبصرة وذكرى لكل عبد منيب» (ق/٨). وإضافة الكلمة لضمير اسم الله، سواء في صيغة المفرد أو في صيغة الجمع - عباد - تكون دائماً بمعنى الإنسان أو البشر، أحياناً تأتي في سياق الحديث عن الأنبياء «عبده» «عبدنا» «عبداً من عبادنا»... إلخ.

والدلالة التي يمكن الخروج بها من الملاحظات الأربع السابقة أن النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والإنسان على أساس «العبودية» بل يصوغها على أساس «العبادية»، والفارق بينهما ليس فارقاً هيناً، لذلك احتاج للمقابلة بين الحر والعبد أو الوصف بالمملوكية عندما كان السياق سياق حديث عن العبودية (الملاحظة الأولى). ولعل النص في صياغته

للواقع لجأ إلى التفرقة الدلالية بين العبيد والعباد، تاركاً الصيغة الأولى الأكثر تداولاً في الثقافة لتدل على غير المؤمنين، في حين خصص الصيغة الثانية للدلالة على المؤمنين. ومعنى هذه التفرقة في دلالة استخدام الصيغتين أن القرآن أحدث تحويلاً في دلالة العبودية بحيث صارت تعني عدم الخلاص بالإيمان بالعقيدة الجديدة. لذلك أصبحت صيغة المفرد «عبد» دالة على الإنسان حراً كان أم مملوكاً.

وليس ثمة مجال للقول بأن التفرقة بين صيغتي الجمع – عبيد وعباد – كانت معروفة قبل الاستخدام القرآني، كذلك ليس ثمة مجال للقول أن اشتقاق كلمة عبد – التي جمعها عباد – من «العبادية» مسألة كانت مطروحة قبل النص. وما ورد في اللسان من تفرقة بين الدلالتين يستند كله إلى الشواهد القرآنية والأحاديث. بل إن اللسان يجعل كلمة العبد معناها: «الإنسان حراً أو رقيقاً، يذهب إلى أنه مربوب لباريه، جل وعز... والعبد المملوك خلاف الحر، قال سيبويه : هو في الأصل صفة». ولكي يؤكد صاحب اللسان أن معنى العبد الذي هو الإنسان معنى مرتبط بالإسلام، يورد حديث أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم): «لا يقل أحدكم لمملوكه : عبدي وأمتي، ليقل : فتاي وفتاتي» ويعلق عليه قائلاً: «هذا على نفي الاستكبار عليهم وأن ينسب عبوديتهم إليه، فإن المستحق لذلك الله تعالى هو رب العباد كلهم والعبيد».

لا شك أن التحويل الدلالي الذي أحدثه القرآن، بالإضافة إلى إلحاح النصوص على المساواة بين البشر وجعل أساس التفرقة الإيمان والعمل الصالح، يجعلنا نؤكد أن الإسلام في اتجاه مناقض لاتجاه تثبيت أركان النظام العبودي. ولعلنا لا نكون مغالين حين نقول إننا إذا وضعنا في الحسبان طبيعة الظرف التاريخي، الاجتماعي/ الاقتصادي، الذي تكونت فيه النصوص لاكتشفنا أن الموقف الإسلامي موقف متقدم جداً.

ولابد والحال كذلك أن يكون تعميق الاتجاه الأصلي للموقف الإسلامي هو الغاية والهدف، بل لابد أن يكون السير في نفس الاتجاه هو معيار مشروعية الاجتهاد وضمان صحته وسلامته. وإذا كان الموقف الإسلامي من العبودية هو كما رأينا السير في اتجاه إلغائها فإن إصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد «العبودية»، بالمعنى الحرفي التاريخي، إصرار يصادم الموقف الإسلامي ذاته، بالإضافة إلى أنه يصادم النصوص بإلغاء البعد الآخر المتمثل في علاقة «الحب». إن الخطاب الديني لا يكتفي فقط بتحويل المجاز إلى حقيقة في حركة ارتدادية بدلالة النصوص وبالموقف الذي تصوغه، بل يقوم

بعملية إخفاء متعمدة لجانب من دلالة النصوص التى تحدد العلاقة بين الله والإنسان. وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة «عبادية» لا عبودية، عبادية مشربة بالحب والرحمة – كما يطـرح التحليل الدلالـى للنصوص – فـلا تفسير لأطروحات الخطـاب الدينى وتأويلاته إلا الإيديولوجيا، أو الوعى الزائف التبريرى، سواء كان الخطاب قديماً أم حديثاً أم معاصراً.

«الحاكمية» مفهوم يتأسس فى أطروحات الخطاب الدينى على مقولة «العبودية»، لكن البناء لا ينهار هنا بمجرد هدم الأساس، إذ لكل من المفهومين جذر مستقل فى تأويل الخطاب الديني للنصوص الدينية. وإذا كانت آلية التأويل التى تؤسس العبودية – كما أسلفنا– الارتداد بالمجاز إلى الحقيقة، وهـو نـوع مـن «التضييق» الدلالى، إذ المجاز اتساع فى الدلالة، فإن آليته – آلية الخطاب الدينى فى تأويل النصوص – فى تأسيس الحاكمية هى على العكس من ذلك: التوسيع الدلالى. لكن هذا التوسيع – أو الاتساع – الدلالى لا ينهض على أساس أى نمط من أنماط الاتساع المجازى، وإنما ينهض على أساس من التماثل الصوتى بين دلالتين مختلفتين.

النصوص التى تؤسس الحاكمية طبقاً لتأويل الخطاب الدينى تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين فى قضية جزئية : «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم» (النساء/ ٦٥) ويؤكد ذلك الاعتراض علـى اليهود لأنهم أرادوا تحكيم محمد فـى إحـدى قضاياهم – واقعة زناً فيما يُروى سبباً للنزول – مع أن حكم التوراة معروف لهم : «وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله» (المائدة/ ٤٣) (١٤٠) .

> والآيات الثلاث من سورة المائدة (٤٤–٤٧) تنتزع منها ثلاث عبارات خارج السياق، وتنتزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآنى للدال اللغـوى ومشتقاته، ويتم الوثب الدلالى مـن الحكم بمعنى الفصل فـى الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسى والاجتماعى.

إن الدعوة إلى تحكيم الرسول عليه الصلاة والسلام فى أى خلاف يشتجر بين اثنين أو بين جماعتين أمر طبيعى فى بنية المجتمع العربى آنذاك. ألم يختلفوا فى شأن الحجر الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أوّل الداخلين، ولم يكن ذلك يعنى إعطاءه أية صلاحيات خارج إطـار الخلاف موضوع الحكم. النص لم يتحدث عـن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذى يطرحه الخطاب الدينى، والتوسيع الدلالى الذى يقوم به لأهداف وأغراض أيديولوجية لا يختلف كثيراً عن التوسيع الدلالى الذى يقوم به ابن عربى الصوفى المشهور حين يقول إن «العذوبة»

---

(١٤٠) انظر: أسباب النزول، سبق ذكره، ص ١١١ – ١٢٣.

من دلالات «العذاب»، وذلك ليؤسس مواقفه الصوفية - خاصة فى مسألة الرحمة الشاملة التى ستتسع الناس جميعاً مؤمنهم وكافرهم - على سند من النص[141].

وفى كلتا الحالتين لا يعتمد التأويل على بنية النص اللغوية الدلالية، ولا على السياق الخارجى المحدد لدلالته، وإنما يعتمد على «التلوين» من الخارج. وبصرف النظر عن حسن النوايا أو سوءها فالمحصلة واحدة: إهدار الدلالة لحساب الأيديولوجيا. وسواء كان الإهدار بتوسيع الدلالة أو بتضييقها فالنتيجة هى التصادم مع النص وإفقاد الموقف الإسلامى مغزاه التقدمى الإنسانى.

(٤)

نصل الآن إلى النمط الثالث من أنماط الدلالة فى النصوص الدينية. وهو النمط الذى يدخلنا مباشرة فى قلب عملية الاجتهاد بالمعنى الذى نراه مناسباً لسياق النصوص التاريخى الاجتماعى. صحيح أننا فى النمطين السابقين لم نكن خارج منطقة الاجتهاد فى تأويل النصوص، لكن الاجتهاد المقصود هنا يتعلق بالمعنى الاصطلاحى الفقهى المقصور على نصوص الأحكام. وفى مناقشتنا للنمط الدلالى الأول، النمط الذى أصبح مجرد شاهد تاريخى فقط، كشفنا كيف تجاوزت حركة التاريخ وتطور واقع المجتمعات الإنسانية بعض الأحكام الشرعية المتصلة بنظام الرق. لكننا فى النمط الثالث هنا نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التى وردت فى النصوص، معتمدين على السياق الدلالى الداخلى للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخى/ الاجتماعى الخارجى من جهة أخرى. وبدلاً من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما فى العلة - التى هى مسألة اجتهادية أيضاً - فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين «المعنى» و«المغزى»، وهى تفرقة مطروحة فى مجال دلالة النصوص بشكل عام، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا[142].

المعنـى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عـن تحليل بنيتها اللغـوية فـى

---

(١٤١) انظر : الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، مصورة عن طبعة دار الكتب العربية بمصر، ١٣٢٩هـ، المجلد الثالث، ص ٤٦٢ - ٤٦٣.

(١٤٢) اعتمدنا هنا على أطروحة «هيرش»، انظر:

Hirsh, E.D Gr., Validity in Interpretation, Yale University Press, 1969, pp. 1 - 10.

سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه. وبعبارة أخرى يمكن القول :

> إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه. لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي. ولأن النصوص الدينية في الثقافة المعنية مكانة معرفية متميزة، فإن دلالتها لا تتوقف عن الحركة، وكثيراً ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أبناء الدين الواحد، ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهاً من أوجه ذلك الصراع، بل أبرز أوجهه وتجلياته.

ولأن الخلاف عادة ما يكون ملتبساً ومعقداً ومتعدد الجوانب والأطراف تختلط فيه المعرفة بالأيديولوجيا، ويظل الجميع يديرون خلافهم على أرض الدلالة والمعنى، زاعمين – بدرجات متفاوتة من الحذر– أن فهمهم وتأويلهم هو «المعنى» المقصود تحديداً. وحين يختلط المعنى بالقصد – في النصوص الدينية أو غيرها – يصبح التأويل ضرباً من «التنجيم»، ويتحول في مجال النصوص الدينية بشكل خاص إلى فرض المفاهيم الخارجية الميتافيزيقة عن الله – قائل النص – على دلالة النصوص، وتصبح الدلالة من قبيل تقرير ما سبق تقريره باستنطاق النصوص لا بتحليلها.

والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بعدين غير منفصلين : البعد الأول أن المعنى – كما أسلفنا في الفصل الثاني – ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول اليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي. والمغزى – وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه – ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص. وإذا لم يكن المغزى ملامساً للمعنى ومنطلقاً من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة «التلوين» بقدر ما تتباعد عن دائرة «التأويل». البعد الثاني للفرق بين المعنى والمغزى– وهو بعد يعد بمثابة نتيجة للبعد الأول – أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها، أو هكذا يجب أن تفعل.

وقد يبدو أن القول بضرورة ملابسة المغزى للمعنى والانطلاق من آفاقه لا يختلف اختلافاً جذرياً عن اعتماد القياس الفقهي على اكتشاف «العلة»، وجعل هذا الاكتشاف رابطة

لمدّ دلالة النصوص إلى وقائع شبيهة لم تنطق بها النصوص، والحقيقة أن التشابه سطحى ظاهرى والخلاف جذرى عميق، العلة التى هى مناط الحكم عند الفقهاء قد تكون جزءاً من الدلالة والمعنى- أى منصوصاً عليها بالمنطوق أو الفحوى - وقد يكون الوصول إليها محض اجتهاد من الفقيه. وفى الحالتين يكون القياس جزئياً، أى مرتبطاً بحكم جزئى من الأحكام الشرعية، ولا يتجاوزها إلى غيرها من الأحكام، فضلاً عن أن تمتد آلية القياس - مع جزئيتها هذه - إلى نصوص غير نصوص الأحكام. إن الفقيه القديم لم يكن يكشف عن المغزى، وغاية ما وصل إليه الحديث عن المقاصد الكلية التى تم حصرها فى الحفاظ على الدين والنفس والعقل والعرض والمال، وكلمة «الحفاظ» هنا ليست خالية من الدلالة الكاشفة عن طبيعة الموقف الفقهى القديم.

ليس «المغزى» إذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التى أحدثها النص فى بنية اللغة ومن ثم فى الثقافة والواقع. ولابد مع قياس الحركة من تحديد اتجاهها، فبعض النصوص لا تكتفى بتكرار اللغة الشائعة وتقوم من ثم بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتد فى بنيتها اللغوية إلى الماضى مكررة إياه ومرتدة بالثقافة والواقع إلى الوراء. وغنى عن البيان أن «المقياس» المحدد لحركة النص ولاتجاهها مقياس معاصر، ومعنى ذلك أن «المغزى» ليس محكوماً فقط بضرورة ملابسته للمعنى، بل توجه حركته آفاق الواقع الراهن والعصر. لذلك قلنا إن «المغـزى» متحـرك - بحكـم ملابسته لآفاق الحاضر والواقع - وإن كانت حركته لابد أن تكون محكومة بملامسة «المعنى» ولذلك أيضاً قلنا إن «المعنى» ثابت ثباتاً نسبياً، فاكتشاف المعنى التاريخى- الذى فهمه المعاصرون للنص - عملية لا تتحقق مرة واحدة وتتوقف. إنها مثل دراسة التاريخ عملية مستمرة من إعادة الاكتشاف. وإذا كان «المغزى» كما حددناه يختلف جذرياً عن القياس الفقهى، فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محدداً أكثر انضباطاً لمقاصد الوحى الفعلية. وربما تتضح الفروق بمثال تطبيقى.

أثيرت قضية ميراث البنات منذ عدة شهور فى الصحافة المصرية، واقترح البعض الأخذ بالاجتهاد الفقهى الشيعى الذى يساوى بين الذكر والأنثى فى الميراث، أو على الأقل جعل البنت الوحيدة تحجب كما يحجب الذكر. وثارت ثائرة الخطاب الدينى على هذه الجرأة على التحايل لمخالفة دلالة النصوص. وإذا كنا قد ناقشنا فى الفصل الأول طبيعة المبدأ الذى رفعه الخطاب الدينى آنذاك حسماً لهذه القضية، مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وكشفنا عما يتضمنه من مغالطة دلالية[١٤٣]، فإننا هنا نتناول القضية من زاوية التفرقة بين المعنى والمغزى.

---

(١٤٣) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، ص: ١١٩ - ١٣٦.

ولقضية ميراث البنات شقان غير منفصلين : يتعلق الشق الأول بقضية المرأة عموماً ووضعيتها في الإسلام خصوصاً، ويتعلق الشق الثاني بقضية الميراث في كليتها كما عبرت عنها النصوص. والمعاني واضحة في أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط بل في جميع التشريعات، وإن كانت تساوي بينهما في العمل والجزاء الدينيين. وفي قضية المواريث أيضاً لا خلاف حول المعاني، فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في الأنصبة. وقد كانت الخلافات في مجال الميراث – الذي صار يشار إليه باسم الفروض – تحسم استناداً إلى معيار العلاقات العصبية الأبوية.

> لكن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي. وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى. لكنها خلخلة لا تحدث نتائجها إلا من خلال حركة الواقع بما ينتظم في هذه الحركة من صراع اجتماعي فكري. وقد مالت حركة المجتمع العربي الإسلامي في القرن الأول الهجري إلى تثبيت القيم والتقاليد والأعراف التي حاولت النصوص خلخلتها، لذلك مالت الكفة دائماً في الثقافة العربية لتثبيت المعنى الديني، وغاب من أفقها اكتشاف المغزى باستثناء جماعات صغيرة ظل تأثيرها محدوداً.

ورغم أن الخطاب الديني يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآني والنصوص عموماً، فإنه يقصر هذه الطبيعة على ما هو مذكور في الخطاب (تحريم الخمر على ثلاث مراحل، حقيقة نسخ بعض الأحكام). لكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط، بل تعطي اهتماماً للمضمر والمسكوت عنه، والمدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته. والتدرج في الخطاب الديني التشريعي وغير التشريعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين : الجانب الأول جانب التشكل حيث تكون الثقافة/ اللغة فاعلاً والنص مفعولاً. والجانب الثاني جانب التشكيل – البنية اللغوية الخاصة للنص – حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلاً والثقافة/ اللغة مفعولاً.

والمسكوت عنه في الخطاب يمثل أحد آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية. وقد يكون المسكوت عنه مدلولاً عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولاً عليه

بالسياق الخارجي. وكلتا الطريقتين في الدلالة على المسكوت عنه موجودة في القضايا التي نناقشها الآن، فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عموماً وفي مسألة نصيبها في الميراث خصوصاً. أما المسكوت عنه المدلول عليه في الخطاب ضمنياً فنجده في قضية المواريث بشكل عام.

وكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها ومن ثم مغزاها خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فقد كانت تُعامل بوصفها كائناً فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل الذي تنتسب إليه أباً كان أو أخاً أو زوجاً. والشواهد على ذلك تخرج عن الحصر، ويكفي أن نستشهد فيما نحن بصدده باعتراض الناس على توريث البنات، لأنهم كانوا لا يورثون المرأة ولا الطفل الذكر. وكان المعيار اقتصادياً صرفاً. كانوا يقولون: لا نورّث من «لا يركب فرساً ولا يحمل كلاًّ ولا ينكا عدواً» [144]، وهذا معناه أن المعيار هو القدرة على الإنتاج وما يرتبط بها من تحمل المسئولية. ولا مجال للاستشهاد على تدني وضعية المرأة بحرية الرجل في «إعضالها» والإضرار بها، فإن كانت زوجته حقٌّ له أن يطلقها ثم يردها كما يشاء بلا غاية إلا الإذلال. وإذا كانت امرأة مات عنها زوجها فلا يحق لها الزواج إذا ألقى عليها رجل من عصبة زوجها الراحل رداءه، علامة على رغبته في نكاحها، إذ تظل رهن تلك الرغبة إلى أن تفتدي نفسها بكل ما تملك [145].

والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة – بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر – ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت. ولا يتم الكشف عن المضمر في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية، وهنا تتكشف دلالة المضمر كاملة حين توضع في سياق حركة النص وموقفه من «العبودية» التي تعرضنا لها فيما سبق. المضمر الكلي تحرير الإنسان – الرجل والمرأة – من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طرح «العقل» نقيضاً لـ «الجاهلية»، والعدل نقيضاً للظلم، والحرية نقيضاً للعبودية. ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولاً عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً. ولعل مسار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا، والتي يصر الخطاب الديني على التمسك بمناقشتها في حدود معاني النصوص مهدراً المغزى، حاكماً على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود.

---

(١٤٤) أسباب النزول ، سبق ذكره، ص ٨٢ – ٨٤.
(١٤٥) المرجع السابق، ص ٤٢ – ٤٥.

لكن مسألة ميراث البنات كما ناقشناها من زاوية وضع المرأة في مجتمع ما قبل الإسلام يجب أن تناقش من جانبها الآخر: قضية الميراث في الإسلام بشكل عام. والمعاني المدلول عليها في النصوص تقسّم الأنصبة طبقاً لعلاقات العصبية الأبوية، وهذا طبيعي في المجتمع القائم على تلك البنية العصبية. وفي سورة النساء في آية المواريث (رقم :١١) تدرج عبارة ذات دلالة على المسكوت عنه، تلك هي: «آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً»، وهي عبارة يمكن أن تفهم على وجهين : الوجه الأول أنها تردّ على المعترضين على توريث البنات بدعوى عدم النفع، وهذا هو الفهم المتفِق مع سياق سبب النزول، أي السياق الخارجي ولا يتعارض مع البنية اللغوية. والوجه الثاني يربطها بفاصلة الآية «إن الله كان عليماً حكيماً» ليقصر المعنى على جهل الإنسان في مقابل علم الله، فاصلاً الآية عن السياق الخارجي. في هذا الوجه الثاني يتم التمسك بالمعنى المباشر وإهدار المغزى وإذا كانت العبارة ترد على المعترضين – بحسب الوجه الأول – فإنها تنحّي معيار «المنفعة» في أمر الميراث جانباً.

والحقيقة أن المسكوت عنه المدلول عليه في مسألة المواريث يتجاوز ذلك إلى خلخلة معيار «العصبية» ذاته، فلا يجوز أن يرث غير المسلم المسلم مهما كانت درجة العصبية والقرابة. وهذا إخلال لا شك فيه بمسألة العصبية معياراً للميراث. ولحرص الإسلام على عدم تركيز الثروة يمنع أن يجمع فرد واحد – أياً كانت درجة قرابته وعصبيته للمتوفي – بين الميراث والوصية. ولكن دلالة المسكوت عنه في مسألة الميراث لا تقف عند هذا الحد، بل تتحرك حركة غير مسبوقة في اتجاه العدل وتوزيع الثروة: «نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة». صحيح أن النص هنا خاص لا عام، ولكن مغزاه واضح لمن أراد، غير أن الخطاب الديني الذي يدعو إلى الاقتداء بالنبي فيما هو أهون من ذلك كثيراً وأشد خصوصية – كالثوب واللحية وطريقة الطعام – يصر هنا على الخصوصية. ولم يتساءل أحد عن الحكمة وراء المبدأ، ربما لأن التساؤل يفصح عن المسكوت عنه في شأن الميراث، وهو الإفصاح الذي يراد كتمه.

إن الخطاب الديني لا يعمد إلى إخفاء الأسئلة لأنه يجهلها، بل لأن إثارتها تتناقض ومصالح القوى التي يعبر عنها ويساندها. وقد أثار منذ عدة شهور أمر «ضريبة التركات» و «رسم الأيلولة»، واكتشف فجأة أنهما حرام، وأن الدولة لا يصح أن تكون وريثاً – هكذا – مع الورثة الشرعيين. وما كان الخطاب الديني أن يصل إلى اكتشافه المذهل ذاك، لولا أن توجه الطبقة المسيطرة والموجهة هو توجه لـه ضـد العـدل الاجتمـاعي الـذي هـو غاية التشريعات ومغزى دلالة النصوص. إن وقوف الخطاب الديني عند المعاني ينتهي، في التحليل الأخير، إلى الارتداد بالواقع وتجميد النصوص في الوقت نفسه، وهي نتيجة لا يمكن أن يقر بها، لأنها تفقده مبرر وجوده ذاته.

SS

المحتويات

الفصل الثانى : التراث بين التأويل والتلوين

الفصل الثالث : قراءة النصوص الدينية



٩٢ / ٨٧٢٧

I . S . B . N : 977 - 5140 - 031 - 5

نقد الخطاب الديني

الغلاف: عـماد حـليم

هذا الكتاب ساعد في ذيوع صيته ما تعرض له مؤلفه من هجوم وتشهير وقذف وصل إلى اتهامه بالارتداد عن الإسلام. والأعجب ما في ذلك الهجوم أنه أثبت بطريقة لا تقبل الشك صحة كل الأطروحات والنتائج التي توصل إليها المؤلف في هذا الكتاب من خلال تحليل الخطاب الديني في مستوياته واتجاهاته المختلفة الرسمي منها والمعارض، المعتدل والمتطرف، اليميني السلفي واليساري التجديدي على حد سواء.

في هذه الطبعة الثانية يتصدى المؤلف في فصل تمهيدي إضافي للرد على الاعتراضات والاتهامات، سواء تلك التي أثارها التقرير المشبوه داخل الجامعة، أو تلك التي نشرت في الصحف والمجلات، أو التي تضمنتها عريضة الدعوى في القضية المرفوعة ضد المؤلف.

هكذا يؤكد المؤلف تمسكه بمنهجه النقدي، كما يؤكد ا
على التصدي للتزييف والخلط متسلحاً بشجاعة الباحث عن الحقيـ
دفاعاً عن الوطن والتاريخ والوعي.

